Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna

a cura di
Paolo Prodi

Società editrice il Mulino Bologna

Annali dell'Istituto storico italo-germanico
Quaderno 40

Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna

a cura di Paolo Prodi
con la collaborazione di Carla Penuti

Società editrice il Mulino		Bologna

Dipartimento di Discipline storiche dell'Università
degli Studi di Bologna
Istituto storico italo-germanico in Trento
Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna

con il patrocinio di:
Università degli Studi di Bologna
Università degli Studi di Ferrara

Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna

Convegno internazionale di studio
Bologna 7-9 ottobre 1993

Questo volume è pubblicato grazie anche ad un parziale contributo del Ministero dell'Università e della Ricerca scientifica e tecnologica, fondi per la ricerca 40%.

ISBN 88-15-04805-7

Sommario

PARTE SECONDA: LA DISCIPLINA DELL'ANIMA

PARTE TERZA: LA DISCIPLINA DEI COMPORTAMENTI

PARTE QUARTA: ORDINE E SOCIETÀ

PARTE QUINTA: ISTITUZIONI EDUCATIVE E FAMIGLIA

Presentazione

di *Paolo Prodi*

I contributi che qui si presentano costituiscono non tanto gli atti o resoconti di un convegno, che pur è stato molto intenso e vivace, quanto il risultato di un lungo percorso di un gruppo di lavoro che ha per anni discusso le ricerche condotte da ciascuno per verificarle non dal punto di vista di un'ipotesi comune o – peggio – di una parola chiave ma per trarre dal confronto una maggior capacità e profondità nella lettura dei fenomeni relativi al rapporto tra società e istituzioni in un periodo cruciale per la genesi del mondo moderno. Al centro dell'attenzione è posto il problema della nascita del moderno che caratterizza l'uomo occidentale nei secoli seguenti sino ai nostri giorni con un processo di disciplinamento che partendo dalle radici spirituali della cristianità medievale coinvolge in diverso modo e per diverse strade tutta la società europea. Come scrivevamo dieci anni fa incominciando questo cammino («Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», VIII, 1982, *Presentazione*) parlando di disciplinamento sociale intendevamo semplicemente riferirci all'insieme dei complessi processi di interazione tra istituzioni e società, al tessuto connettivo in cui si formano i modelli di comportamento individuali e collettivi destinati a trasformarsi a loro volta – in un continuo intreccio di elaborazioni e imposizioni, di filtri e di controlli – in strutture. Sono presenti i grandi temi della confessionalizzazione religiosa (vista non soltanto come conseguenza della Riforma ma anche come componente della Riforma stessa e della evoluzione della Chiesa cattolica tridentina), della costruzione dello Stato moderno come nuovo protagonista della vita politica, della trasformazione delle strutture educative e culturali (dalla diffusione dell'istruzione di base alla nascita

dei collegi e delle accademie), delle interrelazioni con il panorama artistico e letterario. Piattaforma comune è la ricerca sullo sviluppo delle norme di comportamento, dalla presentazione dei modelli alla repressione delle devianze, dalla evoluzione statutaria cittadina ai grandi sistemi delle norme statali di polizia e soprattutto sul nuovo rapporto che nasce tra la sfera dell'etica e la sfera del diritto positivo, tra la coscienza e le leggi la cui divaricazione porterà poi alla fine del Seicento a quella che in termini efficaci è stata descritta come la crisi della coscienza europea.

Grazie anche agli autorevoli relatori, particolarmente agli amici che sono venuti dall'esterno e a cui noi ci eravamo accostati da anni per prendere in qualche modo ispirazione dalle loro intuizioni e dalle loro metodologie (la cui presenza nei giorni del convegno e in questo stesso volume è stata ed è veramemte importante) ci sembra di poter presentare non soltanto un insieme di contributi ma anche una verifica e una proposta di rilievo storiografico più generale.

Un modello di presentazione di questo volume potrebbe essere quello di riprendere i vari temi che nel corso dei lavori sono emersi e rifonderli insieme cercando di approdare ad una sintesi. Non ne sono capace e non credo nemmeno che sia possibile, data l'ampiezza e l'abbondanza di questi temi, affrontare una impresa di questo tipo: il risultato sarebbe certamente di impoverimento e non di arricchimento.

Una seconda tipologia potrebbe essere quella, musicalmente parlando, delle variazioni sul tema. Viene cioè espresso in poche battute nell'introduzione soltanto il tema iniziale sul quale si sviluppano poi le variazioni. Non è questo il nostro caso perché la base tematica deriva dal lavoro collettivo precedente e ha trovato una sua parziale espressione in tutta l'attività dei due istituti coinvolti e nelle relazioni di base che seguono: non vi sono state quindi variazioni sul tema ma tanti apporti originali che in qualche modo hanno confermato che, al di là delle parole, l'indicazione che abbiamo dato nell'intitolazione del nostro convegno, la disciplina dell'anima, la disciplina del corpo, la disciplina della società ha avuto già realmente in campo storiografico una sua fertilità.

Naturalmente non tutto ciò che è stato esplorato o che si sta esplorando tuttora è riflesso in queste pagine. Abbiamo avuto contributi sulla danza, sul teatro, mentre è mancato del tutto, ad esempio, un discorso sulla musica, insieme a tanti altri aspetti importanti: ma credo che, al di là delle lacune, si è dimostrato il percorso che hanno già compiuto su molteplici terreni queste idee. Le forti differenze e diversità regionali emerse, tra l'Italia e la Germania ed anche regionalmente all'interno del quadro italiano, penso non facciano altro che confermare i risultati acquisiti.

Da questo punto di vista direi proprio che la bellezza di questa impostazione sta nella sua ambiguità, una ambiguità metodologica, non nel senso della simulazione, ma nel senso fondamentale e interiore: usiamo cioè coscientemente concetti che proprio per la loro ambiguità ci permettono, a mio avviso, se non vengono presi come schemi interpretativi assoluti, di mettere a nudo queste diversità e di esplorare il terreno intermedio tra la storia delle istituzioni, la storia della dottrina, la storia della cultura, la storia delle mentalità collettive: un crinale che è appunto difficile da individuare e da percorrere ma che è il cammino più interessante e panoramico per poter vedere e raccontare qualcosa di innovativo.

Ciò che sembra emergere è la centralità – nel confluire di queste molteplici visioni – di una nuova storia politica: abbiamo cercato di rappresentare questo nell'immagine iconografica che abbiamo premesso al nostro convegno (vedi fig. 1). Il carro trionfale dell'imperatore Massimiliano, guidato dalla ragione e trainato da sei coppie di cavalli le cui briglie sono tenute da sei coppie di giovani donne, allegoricamente raffiguranti altrettante virtù, rappresenta non tanto l'impero quanto la visione di Dürer della politica moderna. Noi abbiamo riprodotto nel manifesto la prima coppia di virtù che sta ai lati del primo traino di cavalli: la *providentia* e la *moderatio*. Queste virtù, la *providentia* come compito del principe e la *moderatio* come governo di sé (il governo cioè che l'uomo ha di se stesso) rappresentano il primo traino del carro politico, come esplicita l'iscrizione:

«Et quoniam Moderatio et Providentia Rationi sunt coniunctae, ideo equi duo rationi propinqui, duabus illis diriguntur virtutibus, ut Currus moderate et omni gubernetur providentia».

Questa concezione del disciplinamento e l'immagine del carro trionfale mi pare che non possano essere fraintese come l'accettazione di uno schema tranquillo, di uno schema di conciliazione universale. Dürer disegna questa rappresentazione proprio alla vigilia di una delle epoche più tragiche della storia dell'Europa, quando il carro sembra stia perdendo le ruote e i cavalli imbizzarriti non avere più un cammino, una direzione.

La concezione del disciplinamento, quindi, non può essere certamente una concezione di tipo trionfale o, per altro verso, di ecumenismo mieloso. È una concezione che, a mio avviso, vede il disciplinamento non come momento di consolidamento di un sistema – e mi pare che questo sia emerso molto fortemente in molte relazioni – ma come processo di composizione di conflitti continui e di apertura continua di nuovi conflitti. Questa mi sembra essere un'altra caratteristica confermata dai risultati dei nostri lavori: la categoria del disciplinamento non ci permette certo di trovare una definizione per quella che è la via europea alla modernità ma ci permette, questo sì, di individuare e approfondire momenti interessanti di intersezione, di conflitto in questo cammino.

Ma proprio perché le specificità emergono all'interno di un cammino indubbiamente dominato da caratteristiche comuni e peculiari dell'occidente nascono quindi grandi interrogativi: perché l'Europa è l'unica civiltà sulla faccia della terra in cui l'attività di disciplinamento, in senso lato presente in ogni società politica dalle origini dell'umano consorzio, ha assunto qui le caratteristiche uniche di un processo dinamico in cui crescono realtà come il mercato e ideali come la libertà e la democrazia?

Non è certo mancata prima della civiltà europea una politica di disciplinamento sociale, non sono certo mancati grandiosi interventi di disciplinamento, ma cos'è che ha permesso la

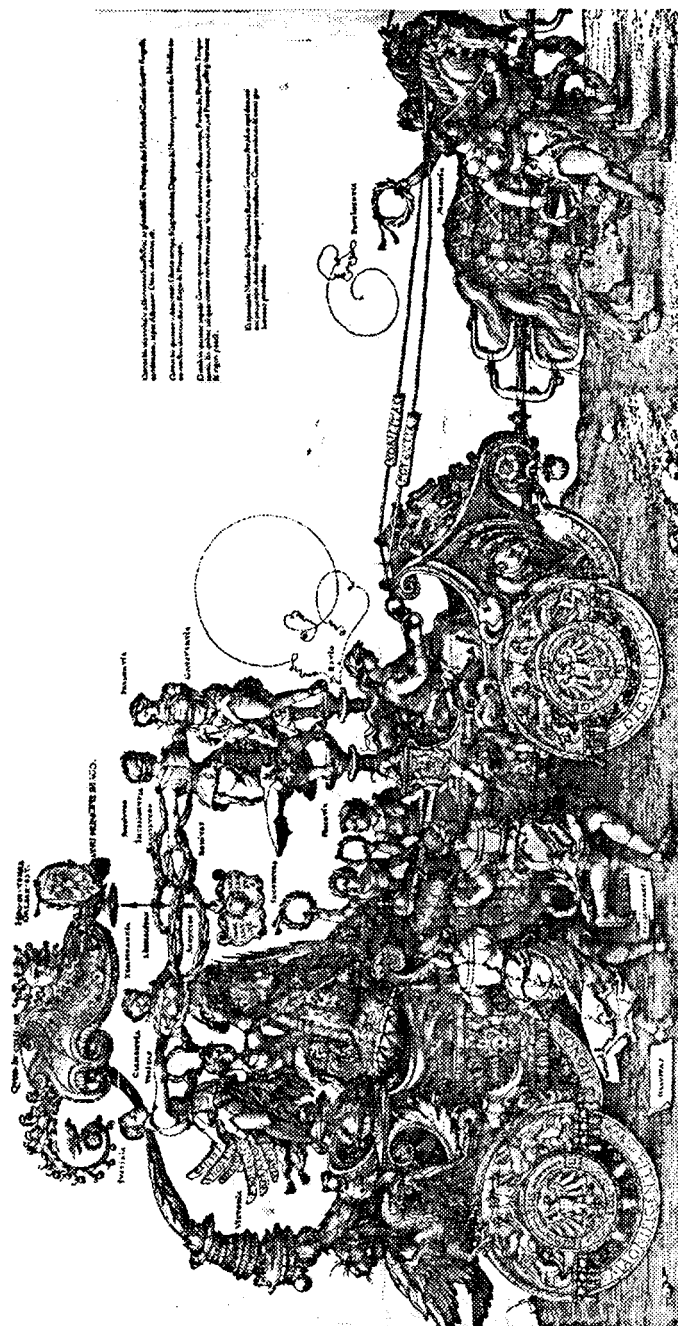



FIG. 1. Albrecht DÜRER, *Il carro trionfale dell'imperatore Massimiliano I* (particolare). Bologna, Gabinetto dei Disegni e delle Stampe della Pinacoteca Nazionale, inv. PN 3541/1-3.

crescita del nostro disciplinamento come 'processo' dinamico e quindi la sua originalità? Mi sembra di poter dire, senza cadere nella tentazione della ricerca delle «cause», che una precondizione che emerge con grande forza anche dalle pagine qui presentate è che tale sviluppo avviene in un sistema duale in cui, all'interno della cristianità occidentale, le tensioni esistenti tra i diversi poteri e in particolare tra il potere spirituale e quello temporale non si placano ma trovano nuovi sbocchi: dai conflitti tra impero e papato del pieno medioevo ai nuovi che emergono anche all'interno degli Stati nati con il tramonto dell'universalismo. Si tratta di una divaricazione, che permette di escludere il monopolio sacrale del potere anche quando massime sono state le tentazioni teocratiche e continui sono stati i tentativi di sacralizzare e deificare la regalità: questo sembra essere il terreno nel quale soltanto ha potuto germogliare e svilupparsi il disciplinamento sociale come processo dinamico.

In un'ottica di lungo periodo è una caratteristica che si sviluppa dalla riforma gregoriana, dalla lotta delle investiture in poi e che, secondo la definizione che a me piace molto di Harold J. Berman (*Law and Revolution. The Western Legal Tradition*, Cambridge [Mass.]-London 1983), conferisce alla civiltà europea, e poi occidentale in genere, la peculiarità di essere instabile e quindi sistematicamente rivoluzionaria, di essere l'unica civiltà che conosce la rivoluzione, cioè che è in perpetuo movimento proprio perché il potere non assume mai una posizione di monopolio della sacralità in modo tale da bloccare il processo ed impedire il movimento. Al di là delle note controversie tra papato e impero e dell'erompere delle nuove sovranità è questa tensione continua che caratterizza l'uomo europeo del tardo medioevo all'interno delle strutture ideali della cristianità nella quotidianità e nelle istituzioni in un quadro di perpetua concorrenza e compresenza anche sul piano della molteplicità degli ordinamenti giuridici. Sostanzialmente è questo che permette la nascita della città, la nascita dell'università, come struttura non di disciplinamento nel senso scolastico deteriore, ma nel senso di auto-disciplina e anche, fino ad un certo punto, di autogoverno, con tutti i limiti, le dialettiche, e le

contrapposizioni tipiche di un mondo in cui il sistema ecclesiastico subisce quello secolare e viceversa.

Senza questa preistoria è difficile comprendere il periodo che abbiamo posto al centro della nostra indagine, tra medioevo ed età moderna, successivo al fallimento dell'ultimo tentativo universalistico di composizione delle tensioni proposto dal conciliarismo. In questo momento il sistema dualistico che aveva caratterizzato i secoli del pieno medioevo subisce una specie di metamorfosi: non viene meno la concorrenza, non viene meno il dualismo tipico di questo cristianesimo occidentale ma si dislocano diversamente i punti di attrito, direi quasi le faglie tettoniche, di questa continua rivoluzione che caratterizza l'occidente.

Abbiamo ancora terremoti continui che però cambiano nella loro localizzazione e nelle loro caratteristiche: in qualche modo vi è come una specie di distorsione del sistema costituzionale politico occidentale in seguito alla quale la concorrenza e la lotta tra i diversi ordinamenti tende a dislocarsi e frazionarsi sul piano regionale, dando luogo a nuove definizioni geopolitiche. Non soltanto la nascita degli Stati moderni come protagonisti di questo sistema politico pluralistico, ma anche lo sviluppo delle Chiese territoriali: di ciò è espressione il fenomeno della confessionalizzazione, cioè questa nuova polarizzazione che avviene a livello territoriale delle vecchie forze che non scompaiono e che soltanto molto lentamente saranno assorbite nel processo di secolarizzazione e di crescita delle strutture statali. Credo che questo quadro sia proprio molto semplificato ma è abbastanza importante tenerlo presente sullo sfondo dei fenomeni che qui esaminiamo come terreno di una concorrenza che, non dimentichiamoci, è anche conflitto: non soltanto le guerre di religione ma il continuo tentativo di conquistare il monopolio nel modellamento dell'uomo moderno mediante gli strumenti elaborati nei secoli precedenti.

In questo contesto, in questa 'distorsione' costituzionale dell'occidente mi sembra anche molto importante, ed emerge chiaramente dalle relazioni che seguono, la ridefinizione

del rapporto tra un diritto positivo come ordinamento sempre più coincidente con la norma scritta (sia per quanto riguarda la legislazione statale che per quella ecclesiastica) e la sfera della coscienza, la sfera dei comportamenti etici. Nei diversi esiti e nelle differenti situazioni in cui si concreta il nuovo rapporto tra cristianesimo e potere ciò che sembra interessante è cogliere questa nuova fibrillazione continua in cui trovano nutrimento e spazio per la crescita le nuove forze costituite dal mercato e dalla scienza moderna.

È questo il momento che ci ha particolarmente interessato per l'esame di questa categoria del disciplinamento sociale come concretamente utile per cogliere questo passaggio, questa diversa dislocazione, come dicevo, delle faglie tettoniche che caratterizzano la storia costituzionale dell'occidente tra la sfera personale, che diviene sempre più 'privata', e la sfera pubblica che diviene sempre più 'statale' o 'clericale'.

Per questo io credo sia fondamentale, come punto di riferimento comune, la politica, la politica nel senso più ampio, degli ordinamenti che crescono, ma anche come mutamento antropologico che traccia nuovi confini tra la sfera della persona, del privato, e la sfera del pubblico, della società organizzata al di là degli schemi di Norbert Elias e di Michel Foucault che pur sono stati tanto utili per aprirci questi orizzonti. Al di sotto di questi cerchiamo di cogliere i fenomeni più profondi che coinvolgono le radici della convivenza e, credo, della fedeltà, nel passaggio dalla società pattizia in cui il dualismo si esprimeva attraverso un sistema intrecciato e molteplice di appartenenze e di patti politici, feudali o statutari comunali, alla fase della costruzione di una struttura verticale, della subordinazione gerarchica e del rapporto diretto tra l'individuo e l'ordinamento con il rafforzamento di tutte le strutture (le istituzioni militari, fiscali, di polizia, la burocrazia, la professionalizzazione, il monopolio dell'assistenza e dell'istruzione, ecc.) che muteranno radicalmente nei secoli successvi dominati dallo Stato nazione, la prassi stessa del disciplinamento. Nello stesso tempo, nella prima età moderna, la fedeltà religiosa sembra compiere

un percorso parallelo: in modo diverso anche qui e senza semplificare, senza cadere in ecumenismi idioti, il passaggio dal credo medioevale alle professioni di fede giurate delle nuove confessioni o della cattolica-tridentina (che paradossalmente, ma non troppo, segue in qualche modo le altre) credo sia un fattore estremamente importante per individuare quella linea di sviluppo che vogliamo qui esplorare.

Proprio in un momento come quello che stiamo ora attraversando, nel quale sembrano entrare in crisi quelle ragioni di convivenza e quei legami di fedeltà che hanno caratterizzato gli ultimi secoli sul fondamento degli Stati nazionali e delle Chiese territoriali, penso sia importante una riflessione sulla genesi delle sicurezze che ora stiamo abbandonando, sulla 'disciplina' dell'uomo moderno, non per lasciarci andare a nostalgie né tanto meno per invocare, ricorrendo a fondamentalismi di vecchio o nuovo tipo, una nuova sacralità del potere, ma per essere più capaci, attraverso la riflessione storica, di cogliere nuove forme di un pluralismo che è ancora essenziale per la sopravvivenza dell'occidente in quelli che noi possiamo chiamare i suoi valori costitutivi e costituenti di libertà, di democrazia e di mercato. Un pluralismo che non è mai consistito (se non nelle elucubrazioni degli intellettuali) in una sintesi pacifica ma nella lotta tra diversi poteri concorrenti i cui tentativi di imporre una disciplina dell'anima, del corpo e della società combaciante con un ordine politico sacralizzato sono sino ad ora falliti.

Parte prima

Storiografia e metodo

Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale

di *Pierangelo Schiera*

Non solo di anima, di corpo e di società si tratta. Scopo di questa mia introduzione è di presentare la disciplina come dato strutturale di una vera e propria realtà 'costituzionale': quella dello Stato. So bene che Paolo Prodi preferirebbe che io mi limitassi a parlare *tout-court* di 'costituzione' invece che di 'Stato', ma sono troppo interessato, di questi tempi, al recupero di quest'ultimo come forma storicamente determinata della costituzione 'politica' europea (in particolare d'antico regime), perché rinunci a questo esordio e anche a porre la disciplina al centro di una riconsiderazione dello Stato a cui tengo molto.

Ho così già posto alcune condizioni al mio discorso: parlo infatti prevalentemente di 'antico regime', intendendo con ciò escludere significativamente il periodo storico-costituzionale successivo alla rivoluzione francese; parlo inoltre esplicitamente di Stato come momento della 'costituzione', cercando così di non cadere nella trappola di una ricostruzione troppo giuspubblicista di quella figura (come purtroppo è quasi sempre accaduto nella stessa *Verfassungsgeschichte* tedesca, fino ad oggi); parlo infine cionondimeno di 'forma', per sottolineare la dimensione modellistica, idealtipica, supremamente astratta entro cui il mio interesse per lo Stato si situa. Parlo cioè in conclusione del cosiddetto 'Stato (moderno)', che mi sembra racchiudere, alle condizioni appena poste, tutto ciò che d'importante si è verificato, nell'ambito della cultura occidentale, in ordine al problema della politica: intesa quest'ultima come la traduzione in pratica della pretesa degli uomini (di certi uomini, quelli europei, in un determinato periodo, quello successivo alla

cristianizzazione[1] di regolare da sé, a partire dai propri bisogni e dalle proprie capacità (analizzati e gestite, gli uni e le altre, con strumenti razionali), la reciproca convivenza.

Il nodo di quest'esperienza (riducibile in fondo al problema misterioso del potere) risiede nella miscela grazie a cui il comando riesce a generare obbedienza. In termini più stretti – forse troppo stretti però – ciò coincide con il problema della 'legittimità', che infatti rappresenta, a mio avviso, il *clou* dell'esperimento statale fin da quando esso prese timido ma despotico avvio nell'Italia del XIII-XIV secolo[2]. La mia opinione è che il tema della disciplina sia stato intuitivamente colto da Max Weber come regolatore della funzione di legittimità, cioè come ponte del misterioso transito dal comando all'obbedienza di cui ho appena parlato.

Proviamo a vedere come.

Partirò dal punto di vista principale di Weber, che vede la *Disziplin* come la disposizione degli uomini a mantenere un comportamento interno conforme alle norme e ai regolamenti abituali. Ciò si riferisce, in particolare, all'impresa moderna, capitalistica; ma nella stessa direzione si muove anche il giudizio dato da Weber sulla burocrazia. Essa stessa (benché forma pura di esplicazione del potere legale) non è che impresa o somma di imprese, fondata sull'esistenza di regole fissate oggettivamente, alle quali bisogna obbedire oggettivamente. I fattori della preparazione, della specializzazione, della professione, della gerarchia interna sono costitutivi del modello, il quale può funzionare solo grazie ad una «disciplina d'esercizio» esclusiva.

[1] Si vedano i saggi riuniti in *Cristianesimo e potere. Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985*, a cura di Paolo PRODI-Luigi SARTORI, Bologna 1986 e, per quanto mi riguarda, il saggio *Politica e cristianesimo: un caso storico del rapporto potere-religione*, pp. 123-144.

[2] P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. CHITTOLINI-A. MOLHO-P. SCHIERA (edd), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 39), pp. 17-48.

È evidente che stiamo toccando (a proposito sia dell'impresa che della burocrazia) gli elementi portanti del «capitalismo moderno»[3]. Ma a Weber non interessava la genesi del capitalismo al di fuori delle influenze della politica, del diritto o della costituzione, come invece era il caso per Sombart[4]. Il capitalismo lo interessava piuttosto come indicatore di modernità, in quanto al tempo stesso forma di produzione e ordine istituzionale stabilito. «La ricerca delle forze che dettero impulso all'espansone del capitalismo moderno non è, principalmente almeno, la ricerca della provenienza delle riserve di denaro da valorizzarsi come capitali, ma soprattutto la ricerca dello sviluppo dello spirito capitalistico»[5]. E ancora: «Il 'tipo ideale' dell'imprenditore capitalistico... la sua condotta di vita ha spesso un carattere ascetico... [ciò lo distingue dall'uomo precapitalistico]»[6]. E ancora: «Da quale indirizzo di pensiero ebbe dunque origine la classificazione di un'attività, che esternamente è indirizzata soltanto al guadagno, sotto la categoria della 'vocazione' a cui il singolo si sentiva obbligato? Poiché tale pensiero fu quello che assicurò all'imprenditore di 'nuovo stile' la base e la sicurezza etica»[7]. Weber insomma sembra voltare il razionalismo eco-

[3] Dopo la recente pubblicazione, ad opera di Bernhard VOM BROCKE, del volume *'Moderner Kapitalismus'. Materialien zur Kritik und Rezeption*, München 1987, si può meglio valutare il ruolo giocato da Werner Sombart nell'opinione scientifica tedesca del suo tempo. V. da ultimo la biografia di F. LENGER, *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, München 1994.

[4] In effetti, per W. HENNIS, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, Tübingen 1987, p. 15, Weber ritaglia il suo interesse rispetto al gran tema di Sombart interrogandosi piuttosto sull'«origine di questo stile etico di vita che era adeguato dal punto di vista spirituale al capitalismo come fase economica». Ciò che interessava Weber era dunque lo spirito del capitalismo, ma in stretta connessione con gli «ordinamenti del mondo, quali la famiglia, la vita produttiva, la comunità sociale...». Il suo vero oggetto d'interesse non era allora più l'ordine capitalistico in quanto tale, ma i soggetti che vi vivevano, come pure gli strumenti, culturali e psicologici, che essi dovevano impiegare per adattarvisi.

[5] L'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (d'ora in poi *EP*), trad. it. in *Sociologia delle religioni*, a cura di C. SEBASTIANI, Torino 1976, I, p. 147.

[6] *EP*, p. 151.

[7] *EP*, p. 155.

nomico di Sombart nel senso di una 'vocazione professionale' che «appare così irrazionale dal punto di vista degli interessi puramente eudemonistici. A noi interessa qui appunto l'origine di quell'elemento irrazionale, che è contenuto in questo come in ogni altro concetto di 'vocazione'»[8].

In tal senso, il capitalismo finisce per coesistere con la *Erwerbsgesellschaft*, la 'società acquisitiva', attraverso cui arrivava ad esercitare una sorta di determinazione completa dell'esistenza (*Gesamtlebensbestimmung*). In una lettera ad Aby Warburg del 10 settembre 1907[9], Weber parla fra l'altro della «pressione dei poteri economici, che esigono un nuovo stile di vita a sé». Il destinatario di tale pressione, il titolare di questo stile di vita è l'uomo, nell'intrico delle sue relazioni sociali. Ed è, questo uomo 'sociale', anche il centro dell'interesse e della ricerca di Weber: il quale proprio perciò è davvero grande sociologo.

Qui diventa particolarmente efficace il discorso sulla disciplina. Non vi è dubbio che l'uomo di Weber sia l'uomo occidentale, ma non semplicemente nel senso, davvero un po' abusato, dell'uomo «capitalista e razionale» in senso univocamente attivo: a Weber interessa piuttosto comprendere come l'uomo reagisce ai 'limiti' alla sfera personale imposti dal capitalismo e dalla razionalità oggettiva che quest'ultimo genera. Tale reazione ha, come referenti obbligati, la dimensione sociale da una parte (perché è in società che si sviluppano i condizionamenti del potere economico) e quella etica dall'altra (per il posto che l'etica – protestante, naturalmente, ma qui s'insinua anche il problema della dipendenza di Weber da Nietzsche[10] – occupa nei comportamenti

[8] *EP*, p. 157.

[9] In risposta all'invio del saggio di Warburg *Francesco Sassettis letztwillige Verfügung* dello stesso anno: cfr. M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, hg. von M.R. LEPSIUS und W.J. MOMMSEN in Zusammenarbeit mit B. RUDHARD und M. SCHÖN, Tübingen 1990, pp. 390-391.

[10] È questo uno dei punti su cui insiste maggiormente l'interpretazione di Hennis, a cui io sono molto debitore. Egli ricorda che Simmel aveva dato dell'opera di Nietzsche la definizione di «personalismo etico»: la stessa definizione calzerebbe perfettamente anche a Weber: cfr. anche il

individuali). La socialità umana, come capacità dell'uomo (come sua qualità) di reagire alle sollecitazioni della *Gesamtlebensbestimmung* e di accettare (disciplinandolo) il *Lebensstil* da quest'ultima imposto, si traduce, per l'uomo individuo operante in società, nella forte idea weberiana di *Lebensführung*, dotata di marcati caratteri disciplinanti, sia verso se stesso che verso il mondo esterno (in particolare gli altri soggetti)[11].

La domanda da porsi è allora la seguente: è possibile considerare – con riferimento a Max Weber, come ho accennato sopra, ma anche più in generale – la disciplina come ponte utile e necessario fra l'uomo e il mondo? E la si può intendere, in tal senso, come condizione *sine qua non* per la costituzione di una socialità responsabile, cioè situata, per quanto possibile, nelle mani stesse dell'uomo?

Weber non amava tanto i «mercanti e gli eroi» di Sombart, quanto piuttosto l'uomo che ha «la coscienza del conflitto e del dubbio». In una lettera ad Adolf Harnack del 5 febbraio 1906[12], egli sintetizza la differenza profonda, all'interno del protestantesimo, fra l'«uomo di setta» e l'«uomo della chiesa istituzionalizzata» e parla della «nostra nazione» (la Germania) per dire che essa «non ha mai prodotto, sotto nessuna forma, la scuola del duro ascetismo»[13]. Continua poi con-

saggio di W. HENNIS, *Le tracce di Nietzsche nell'opera di Max Weber*, in M. LOSITO-P. SCHIERA (edd), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna 1988.

[11] Per Hennis, l'uomo weberiano resta sempre l'«homo oeconomicus» nella sua versione storica, che ha concretamente bisogno di morale per la sua azione quotidiana. In tal modo, la scienza di Max Weber ricade nello sviluppo della scienza della cultura, ultima tappa delle scienze pratiche o morali. Sarebbe bello qui reintrodurre il discorso su Warburg, che ha posto la scienza della cultura al centro della sua iconologia.

[12] M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, cit., pp. 32-33.

[13] Nell'*Etica protestante* Weber parla, corrispondentemente, della «... minore penetrazione dell'ascesi nella vita del luteranesimo in confronto al calvinismo... Al luteranesimo mancò appunto, e precisamente a causa della sua dottrina sulla grazia, l'impulso psicologico ad una condotta sistematica della vita, che obbliga ad una razionalizzazione di questa» (*EP*, p. 235).

testando le speranze di Harnack sul futuro del luteranesimo e osserva che, benché Lutero sia «come personalità religiosa» superiore a «Calvino Fox e *tutti quanti*...», tuttavia «l'uomo di setta medio degli Americani è altrettanto superiore al cristiano della chiesa istituzionalizzata da noi». Questa superiorità degli uomini di setta sui cristiani istituzionalizzati ha la sua radice esclusivamente nel campo dell'etica. I puritani possiedono il «terreno solido dell'etica» che consente loro di sopravvivere al momento del conflitto e del dubbio. Anch'essi vivono, naturalmente, la stessa scissione che è comune a tutti gli uomini e che è provocata dai limiti creati dai 'poteri economici' del mondo capitalista, ma posseggono la 'qualità' necessaria e utile per dominarli, per uscire dalla crisi. Tale qualità ha due facce: quella del dubbio e della rinuncia, da una parte, e quella della risposta etica e dell'azione, dall'altra. «Azione e rinuncia si condizionano reciprocamente»: su quest'idea si conclude, non certo a caso, l'*Etica protestante*[14]. Si può ben dire che il *leit-motiv* di quest'opera[15] consista nel tentativo di collegare i tratti salienti del grande evento capitalistico all'inizio dell'età moderna con la linea di tradizione proveniente dalla società cristiana medievale, per il tramite dell'ascesi: «Uno degli elementi costitutivi dello spirito capitalistico moderno, e non soltanto di questo, ma di tutta la civiltà moderna: la condotta razionale della vita sul fondamento dell'etica di professione, è nata dallo spirito dell'ascesi cristiana»[16]. Weber da una parte insiste sul fondamentale motivo ascetico dello stile di vita borghese, ma all'altra non cessa di ricordare che l'ascesi stessa si era trasferita dalle celle dei monaci nella vita profes-

[14] Per W. HENNIS, *Le tracce di Nietzsche*, cit., p. 262, quest'opera serviva a «tracciare una linea nella storia del tipo moderno d'uomo, che ha imparato a condurre la sua vita quotidiana e la sua vita professionale in un modo particolarmente disciplinato e metodico, per aprire la strada all'umanità moderna, specializzata e professionalizzata».

[15] Il tema di *EP* è «... la ricerca di quegli impulsi psicologici creati dalla fede e dalla pratica religiosa, che davano l'indirizzo alla condotta della vita e che in tale idirizzo mantenevano l'individuo... carattere razionale dell'ascesi e sua importanza per lo stile della vita moderna...» (p. 187).

[16] *EP*, pp. 319-320.

sionale dei laici, giungendo così a dominare la moralità di questi ultimi. Da qui l'importanza del razionalismo ascetico anche per il contenuto dell'etica politico-sociale, «cioè per il modo dell'organizzazione e le funzioni delle comunità sociali dalla conventicola fino allo Stato»[17]. Si tratta allora di collegare meglio l'ascesi alla disciplina, in questi suoi effetti sociali e politici. Weber non sembra avere dubbi: «... alla religiosità luterana mancò quell'impulso al controllo costante di se stesso e con ciò al regolamento sistematico della propria vita, quale era contenuto nella cupa dottrina del calvinismo... [manca perciò] quell'effetto del protestantesimo ascetico che per noi è importante: una trasformazione sistematica e razionale della vita etica collettiva»[18].

Senza trarre conclusioni affrettate, vorrei provare a ipotizzare la lettura della 'sociologia del potere' (*Herrschaftssoziologie*) di Weber come una sorta di proiezione a livello 'macro' di questa stessa lacerazione (*Zerrissenheit*) fra rinuncia e azione che abbiamo appena visto esistere, a livello 'micro', in ciascun uomo 'di qualità'. Il paragrafo sul disciplinamento si trova – in *Economia e società* – alla fine del capitolo sul carisma e lo conclude[19]. Questa collocazione risponde certamente anche a ragioni sostanziali, poiché il disciplinamento pone un limite, una possibilità di controllo, perfino una rinuncia al pieno sviluppo dell'azione, la quale è per l'appunto rappresentata, al livello 'macro', dal carisma. C'è però un vizio a mio avviso evidente in questa ricostruzione: Weber concentra essenzialmente nell'etica (somma di disciplina e di ascesi intramondana) tutta la forza di resistenza da parte dell'individuo alla capacità di condizionamento esercitata dalla razionalità capitalistica. In tal modo però l'etica

[17] *EP*, pp. 321-322.

[18] *EP*, p. 233. Più avanti egli parla della «... potente tendenza ad uniformare lo stile della vita...» (*EP*, p. 302).

[19] «Il disciplinamento e l'oggettivazione delle forme di potere»: §3 della Sezione VI («Il potere carismatico e la sua trasformazione») del IX Capitolo («La sociologia del potere») della II Parte («L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali») di *Economia e società*, Milano 1961, II, pp. 473 ss.

viene troppo oggettivizzata, con funzione addirittura di surroga rispetto ad un livello istituzionale che risulta completamente assente. Mi sembra dimostrarlo la seguente citazione da *Economia e società*, che reputo emblematica di un certo modo di porre il problema da parte di Weber: «... l'ascesi intramondana... e il tipo di disciplina ecclesiastica delle sette promossero la mentalità capitalistica e l''uomo professionale' che agisce in modo razionale, di cui aveva bisogno il capitalismo...»[20].

È mai possibile che tutto ciò sia accaduto al di fuori di un quadro istituzionale preciso? Ciò è tanto più strano in quanto Weber fa rientrare la disciplina fra i concetti sociologici fondamentali (*soziologische Grundbegriffe*) in accoppiata stretta col concetto di potere (*Herrschaft*). Se quest'ultimo consiste nella «possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto...», la disciplina viene ora da lui definita come «la possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, automatica e schematica ad un certo comando da parte di una pluralità di uomini»[21].

Mi pare insomma che continui ad operare un criterio collettivo, che fissa la disciplina come situazione oggettiva (esattamente come il potere) e non come semplice disposizione individuale. La disciplina diventa, nel linguaggio weberiano, una struttura socio-politica. Essa è di nuovo accoppiata col potere nel famoso terzo paragrafo del capitolo sulla «sociologia del potere», nella seconda parte di *Economia e società*, dove occupa un posto importante fra i differenti poteri che reprimono l'agire individuale a favore dell'agire in comunità. Ancora una volta, Weber la definisce come «la realizzazione di un comando ricevuto, razionalizzata in forma conseguente, e cioè sistematica, precisa e sottratta del tutto a

[20] *Economia e società*, cit., II, p. 540. Da corti circuiti di questo genere dipendono anche molte delle semplificzioni e volgarizzazioni eccessive del pensiero weberiano a cui la sociologia contemporanea ci ha purtroppo abituato.

[21] *Ibidem*, I, p. 52.

ogni critica personale, e la rigorosa disposizione interiore in vista esclusivamente di questo scopo». Ma ciò che più rileva è che essa porta all'«uniformità dell'agire comandato» ed esige perciò «una formazione sociale di massa». «La cosa decisiva – scrive Weber – è l'uniformità razionale dell'obbedienza di una molteplicità di uomini». Da ciò deriva anche la necessaria oggettività della disciplina che si pone «a disposizione di ogni potenza che faccia affidamento sul suo servizio e la sappia creare»[22].

Cade qui, con tutta evidenza, il problema dello Stato. Per quanto ancor oggi si continui, in campo storiografico, a descrivere lo 'Stato moderno' su basi weberiane[23], vorrei sommessamente ricordare che su questo punto l'indagine di Weber non può essere considerata esaustiva. La sua visione dello Stato come soggetto privilegiato della storia costituzionale europea moderna è stata ad esempio fortemente criticata – già ai suoi tempi – da Otto Hintze, che gli mosse il rimprovero fondato di non avere compreso l'importanza dello Stato anche per la vita concreta degli uomini e di averlo risolto in termini di razionalità pura, nel quadro piuttosto artificiale dell'*Anstalt*[24]. Non vorrei esagerare, ma ho l'im-

[22] *Ibidem*, II, pp. 473-474.

[23] Su questo punto è molto critico l'intervento di G. GALASSO, *Stato e storiografia nella cultura del XX secolo. Appunti su alcuni aspetti del problema storico*, in W. BLOCKMANS-J.-Ph. GENET (edd), *Visions sur le développement des Etats européens. Théories et historiographies de l'Etat moderne*, Roma 1993, che però a p. 107 dà un riassunto sintomatico, nella sua genericità, di ciò che avrebbe significato lo Stato per Weber: «Gli elementi che definiscono lo stato moderno sono quindi, secondo il Weber, un sistema di funzionari specializzati e con una competenza ben delimitata, un diritto razionale e definito con certezza, una completa giurisdizione sulle persone e le cose nel proprio ambito territoriale, il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica». Per una preziosa ricostruzione della presenza di influssi weberiani nell'opera storiografica di Federico Chabod – che continua a sua volta ad essere determinante per la discussione tuttora in corso nella storografia italiana sull'origine dello Stato moderno – cfr. M. MORETTI, *La nozione di 'Stato moderno' nell'opera storiografica di Federico Chabod: note e osservazioni*, in «Società e storia», VI, 1983, pp. 869-908.

[24] Tale critica si colloca all'interno della preoccupazione hintziana di trattare dello Stato in termini storici e non astratti e unilaterali, com'era

pressione che lo Stato fosse per Weber una specie di ipostatizzazione dell'uomo razionale (pre-ascetico) e della ragione strumentale (pre-etica), mentre non va dimenticato che la possibilità di sopravvivenza piena dell'uomo non era, neanche per lui, assicurata dalla razionalità fredda dell'*Anstalt* ma, come abbiamo visto, da una condotta di vita disciplinata all'interno della setta, a partire dal terreno solido dell'etica (puritana). Lo Stato sembra essere per Weber, per così dire, un 'incidente' storico, un apparato del quale la socialità si può storicamente servire. Ma, allo stesso tempo, la sua forza istituzionale è così grande che l'aspetto formale in esso preponderante rischia continuamente di prevalere sull'elemento etico, nella vita sociale come in quella degli individui[25].

Del tutto diverso è l'atteggiamento di Hintze, fortemente condizionato dalla problematica lamprechtiana della 'storia della cultura' e interessato all'indagine delle «anonime forze vitali che legano l'individuo alla comunità e svolgono la loro essenza segreta in parte al di sotto, in parte al di sopra della coscienza individuale»[26], facendo ricorso anche agli strumenti nuovi di una psicologia scientifica capace di chiarire il rapporto fra individuo e comunità, fra spirito soggettivo ed oggettivo. Perciò, per Hintze, diventa imprescindibile (in

invece il caso di un Jellinek o di un Weber: «... quello razionale-giuridico nella dottrina dello Stato del primo; quello razionale-economico nella sociologia del secondo»: cfr. P. SCHIERA, *Otto Hintze*, Napoli 1974, p. 123.

[25] Weber ha riconosciuto apertamente ciò per quella parte fondamentale della vita dello Stato che è il diritto, il quale può certo servire a migliorare le condizioni di impegno morale dell'uomo nella sua «vita attiva», ma può condurre anche ad una esasperazione delle condizioni autoritarie e passive dell'esistenza umana, anche se quest'ultima può esprimersi storicamente in una condizione pacifica e apparentemente felice: cfr. M. WEBER, *Rechtssoziologie*, Neuwied 1960, pp. 169-170, nel paragrafo che reca il titolo «Freiheit und Zwang in der Rechtsgemeinschaft».

[26] O. HINTZE, *Troeltsch und die Probleme des Historismus. Kritische Studien*, in *Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte*, hg. von G. OESTREICH, 2., erweiterte Auflage, Göttingen 1964, p. 330.

contrapposizione a quella che egli chiama la 'Scuola sociologica di Heidelberg' rappresentata dall'aureo trio di Jellinek, Weber e Troeltsch) l'attenzione per lo «sviluppo costituzionale», inteso come concretizzazione dei valori e delle idee (anche dell'etica, dunque) in movimenti ed istituzioni, in elementi cioè organizzativi della vicenda costituzionale. Storia costituzionale e storia amministrativa sono i grandi fogli su cui Hintze legge la funzionalità complessiva (strutturale, globale, culturale) del maggiore fenomeno costituzionale moderno: lo Stato appunto. Quest'ultimo è intimamente caratterizzato dallo stretto nesso fra costituzione e amministrazione che ne fa una forma autonoma, storicamente indipendente, di organizzazione del potere. Dal saggio su Roscher del 1897 a quelli finali successivi al 1931[27], il percorso di Hintze è unitario, anche se non può dare sempre luogo a risultati univoci. Pur in mancanza di definizioni precise, lo Stato moderno risalta alla fine «come quella forma organizzativa scaturita dalle condizioni tardo-medievali e giunta forse a conclusione nel XIX secolo»: una concezione tipologica, se si vuole, che è però lo strumento «per individuare nell'elemento feudale e in quello ecclesiastico, nell'incontro fra romanità e germanesimo, nella costituzione per ceti, nella burocrazia accentrata e nel principio di autogoverno gli elementi contrastanti ma compresenti di uno sviluppo storico al fondo omogeneo...»[28]. Il carattere precipuo dello Stato moderno è di presentarsi come «sistema di energia», cioè come insieme coordinato di attività volte a un fine comune. Concentrazione del potere e partecipazione al medesimo (principio monarchico e principio cetuale) sono, per Hintze, le costanti dialettiche di un grande processo unitario che, dal punto di vista storico-costituzionale, distinguono l'Occidente dal resto del mondo. Va però sottolineato che

[27] *Roschers politische Entwicklungstheorie*, *ibidem*, pp. 3-45; *Wesen und Wandlung des modernen Staats* e *Die Entstehung des modernen Staatslebens*, entrambi in *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschchte*, hg. von G. OESTREICH mit einer Einleitung von F. HARTUNG, Göttingen 1962, pp. 470-496, 497-502.

[28] P. SCHIERA, *Otto Hintze*, cit., p. 133.

ciò convive con un'altra peculiarità profonda dell'Occidente, che fu l'emergenza di una «... dimensione sociale, sulla base di orientamenti psicologici e culturali peculiari che hanno colà condotto la personalità individuale a svincolarsi dagli esclusivi legami originari di famiglia e stirpe raggiungendo piena libertà, autonomia e capacità d'azione, all'interno di un ordinamento sociale moderno, fondato sempre più sulla sfera giuridica individuale e tendente alla contrapposizione di pretese giuridiche soggettive nei confronti dello Stato»[29]. Il luogo storico in cui principio monarchico e comunitario, Stato e società, s'incontrano è per Hintze lo «Stato per ceti continentale», che acquista perciò particolare importanza strutturale collegando, dal punto di vista storico-costituzionale, l'antichità all'età moderna.

Hintze non dedicò attenzione diretta al tema della disciplina, anche se alcuni suoi saggi famosi – come quelli sul *Commissario* e su *Calvinismo e ragion di Stato*[30] – s'iscrivono pienamente in quel quadro. L'impostazione da lui data al fenomeno strutturale dello Stato per ceti e dello stesso assolutismo costituisce però la base per la trattazione di Gerhard Oestreich, da cui dipende la fortuna recente del tema e, in misura non piccola, la stessa concezione di questo nostro convegno. Secondo un recente e piuttosto critico commentatore, Hans Maier (la cui competenza sul tema è fuori discussione[31]), l'idea di Oestreich può essere così ricostruita: attraverso l'assolutismo si è posto in essere un processo di *Fundamentaldisziplinierung*, capace di vincolare e regolare tutti i comportamenti nei settori della vita pubblica ma anche di quella privata, impregnando le strutture fonda-

[29] *Ibidem*, p. 138.

[30] *Der Commissarius und seine Bedeutung in der allgemeinen Verwaltungsgeschichte*, in *Staat und Verfassung*, cit., pp. 242-274, *Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, in *Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preussens*, hrsg. von G. OESTREICH, Göttingen 1967, pp. 255-312.

[31] H. MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Neuwied am Rhein-Berlin 1966, 1980².

mentali della vita politica e sociale e dando luogo, sul piano amministrativo e istituzionale, alla concentrazione di potere e di autorità nello Stato assoluto della prima età moderna. Poiché ciò portò anche ad un mutamento della concezione dello Stato, Maier sottolinea l'importanza dell'aspetto spirituale del processo e ne indica la valenza principale nella possibilità di cogliere meglio «le più ampie ed incisive attività dello Stato moderno, in quanto la 'razionalità' di quest'ultimo [Max Weber] viene collegata ad una crescente costanza comportamentale di parti sempre più grandi della popolazione»[32]. Secondo Maier, fu proprio questa considerazione a spingere Oestreich a porre accanto alla già nota «razionalizzazione di conformazione e conduzione della vita» di Weber l'idea di un «disciplinamento sociale».

Noi sappiamo che le cose non possono stare così, dal momento che già in Weber la disciplina gioca un ruolo molto importante. Dove starebbe allora l'incremento portato da Oestreich? Grazie ai richiami appena fatti a Hintze, possiamo forse dire che esso consiste proprio nel peso attribuito all'azione dello Stato, ma non già nel senso giuridico-istituzionale inteso da Weber (nella scia di Jellinek e delle scienze dello Stato ottocentesche), bensì proprio nel senso culturale-costituzionale proposto da Hintze. Se si accetta questa opinione, allora mi sembrano anche cadere le critiche mosse da Maier in base ad una possibile contraddizione fra carattere «disciplinante» e carattere «civilizzante» dell'azione dello Stato (poi di fatto coincidente per lui con una presunta contraddizione fra Stato e società). Egli stesso infatti sottolinea che, nel passaggio dal XVII al XVIII secolo, l'intera dimensione di polizia si arricchì di sempre più vistosi tratti attinenti alla 'civilizzazione' e alla 'cultura'[33] e che, in con-

[32] H. MAIER, *Sozialdisziplinierung – ein Begriff und seine Grenzen (Kommentar)*, in P. PRODI (ed), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993, p. 238.

[33] Sul punto si veda, in generale, anche E. BENVENISTE, *Civilisation. Contribution à l'histoire du mot*, in *Hommage à Lucien Febvre. Eventail de l'histoire vivante, offert par l'amitié d'Historiens, Linguistes, Géographes, Economistes, Sociologues, Ethnologues*, Paris 1953, I, pp. 47-54.

clusione, il livello della disciplina costituisce solo una fase rozza e inferiore dell'autocontrollo attraverso cui l'individuo (e la società) si libera e si realizza[34]. A me pare invece che tutti questi tratti appartengano già alla prima storia moderna e che proprio i due tramiti congiunti della disciplina e dello Stato siano da considerare indispensabili per la loro piena comprensione. Dove il fattore «disciplina» perde tutto il suo significato (volgare, ma oggi predominante) di passività e negatività per riacquistare l'originaria valenza di apprendimento e messa in pratica, quindi di impegno attivo, nel senso etico che abbiamo ricostruito grazie a Max Weber; mentre il fattore «Stato» si allarga a sua volta al di là degli spazi giuridico-istituzionali assegnatigli dalla scienza giuspubblicistica ottocentesca e ancor oggi abituali nella concezione più diffusa, per comprendere l'intero contesto organizzativo dei molteplici fili che legano l'obbedienza al comando (i sudditi-cittadini al principe-Stato).

Disciplina e Stato insieme, perché solo grazie a tale combinazione si riesce ad evitare i vizi presenti in altre interpretazioni, che hanno avuto grande successo e diffusione ma che riguardano cose diverse da quelle che c'interessano qui, le quali si riassumono – lo ripeto – nel tentativo di spiegare, in termini dotati di senso 'politico', l'indiscutibile specificità 'disciplinante' del modo di stare insieme degli uomini 'moderni' in Occidente. Mi riferisco, particolarmente, alle tesi di Norbert Elias e di Michel Foucault che – sia pure per motivi diversi e nonostante le illuminanti aperture da loro prodotte in altre prospettive – mi sembrano non rispondere alle domande che ho cercato di porre al tema di cui stiamo trattando. Essi hanno piuttosto accentuato – del processo di disciplinamento – i due poli estremi della società e dello Stato, a tutto scapito, mi pare, della centralità dell'uomo e a vantaggio dei ruoli imposti a quest'ultimo dai rispettivi qua-

[34] Con l'obbligatorio rinvio, da parte di Maier, a Kant: sul quale però va visto, in senso più critico anche per quanto riguarda la tematica del disciplinamento, N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna 1987.

dri socio-politici di riferimento (la corte piuttosto che gli apparati burocratici di potere).

Qual è infatti l'interesse di fondo della ricerca di Elias? Tentare di cogliere una sorta di legge naturale che spieghi l'insorgere e l'evolversi di quel fenomeno storico che è la società disciplinata, fatta di soggetti tendenzialmente uguali, perché vincolati a comportamenti conformi. Egli stesso parla di «sociogenesi», mettendo così in luce non solo il quadro sociologico-positivo che lo ispira (nonostante la sua grande abilità di ricostruzione storica) ma anche il proprio sostanziale disinteresse per il dato strutturale dello sviluppo sociale, che invece viene appunto ipostatizzato in una legge di tipo fisico-sociale[35].

Qual è invece l'interesse di fondo della ricerca di Foucault? Mi riferisco, principalmente a *Surveiller et punir*, senza la pretesa di fornire interpretazioni globali del suo pensiero. Quest'opera, centrale dell'intera produzione foucaultiana, mi sembra avere come obbiettivo di collocare in un'epoca ben determinata e precisa (che Foucault stesso designa come «classica») il compiersi di un destino di sofferenza ed estraniazione dell'uomo moderno, con conseguente creazione di elaborate tecniche di autocontrollo, capaci di esplicarsi però più in chiave di 'potere' che di 'autonomia'. Un forte intento storicistico, dunque, a supporto di un'inappellabile condanna filosofica alla pretesa dell'uomo moderno, razionale e disciplinato, di essere 'libero', padrone di sé e del suo destino[36].

[35] Nella bella recensione dedicata da Franz Borkenau al secondo volume del *Prozess der Zivilisation* di Elias, apparsa in «The Sociological Review», 31, 1939, pp. 450-452 (il primo volume era stato recensito da Borkenau nella stessa rivista l'anno precedente) si legge: «At bottom, according to Elias, centralized administration is an inevitable result of the growing complexity of social ties which limit the independence of the individual and which, in their turn, are a result of the growth of population as such».

[36] Lo stesso Foucault dichiara che obbiettivo della sua ricerca negli ultimi vent'anni è stato «di fare la storia dei diversi modi in cui nella nostra cultura gli esseri umani vengono resi oggetti... Il tema generale della mia ricerca non è dunque il potere ma il soggetto» (*Perché studiare*

Con queste precisazioni, intendo ribadire il mio assunto: che cioè ad entrambi gli autori citati manca (in modo diverso che a Max Weber, ma con effetti non meno drastici e rilevanti per i nostri fini) la problematica dello Stato, nella sua funzione di collettore disciplinante dei comportamenti politici individuali e di gruppo durante l'*ancien régime*. Rispetto a ciò, mi chiedo, in particolare, se i processi di differenziazione sociale che accompagnarono l'acquisto di competenza d'azione da parte degli individui nei diversi sottosistemi della religione e della morale (Max Weber), della corte e dei mestieri (Norbert Elias) e dell'autocontrollo (Michel Foucault)[37] non possano essere ricondotti ad una interpretazione globale, a matrice insieme religiosa e politica e a sua volta mediata dal diritto, capace di retrodatare il processo di crescita della sensibilità e dell'autocontrollo individuale (della disciplina) ad un'epoca precedente a quella che Foucault chiama «l'âge classique», coincidente per tutti gli autori citati con l'esordio dell'età moderna, a partire dal XVI secolo. In tal senso, andrebbe ripreso il discorsi tendente a rintracciare già nel pieno Medioevo le «origini dello Stato moderno», sottolineando che, anche per quei secoli, può ben valere la semplice osservazione fatta da Franz Borkenau a proposito del libro di Elias: «... a 'polite' society... is always a 'policed' society»[38].

Cade qui il grande significato che ha per me la ricerca in

il potere: la questione del soggetto, in «Aut-Aut», 1985, p. 2). Per un'interessante e impegnata contrapposizione critica con Foucault, proprio a partire dalla definizione 'storicistica' del tema, cfr. F. ZUCCOTTI, *«Furor Haereticorum». Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo Impero romano*, Milano 1992, pp. 41 ss.

[37] Riporto qui, basandomi su antichi appunti e quindi in modo probabilmente incompleto, osservazioni svolte da Alois Hahn a proposito di *M. Weber et N. Elias: la discipline de soi comme base de la personnalité moderne*, in occasione di un convegno svoltosi a Grenoble nel novembre 1990 su «Max Weber et le destin des sociétés modernes», in cui io stesso avevo parlato su *La conception wéberienne de la discipline et le thème de la «Lebensführung»* (ora in «Scienza & Politica», 8, 1993, pp. 73-92).

[38] Cfr. nota 35.

corso di Dilwyn Knox[39], anche se in essa la variabile 'statale' non ha gran peso nell'evoluzione della categoria di disciplina. Knox critica l'idea (da lui attribuita principalmente a Burckhardt e ad Elias) dell'origine 'di corte' del comportamento civilizzato, perché quest'ultimo va inteso, a suo avviso, come valido e vincolante per tutti, in ogni luogo e circostanza, mentre i modi di corte erano «convenzioni» valide solo in quel contesto determinato[40]. Il rilievo appare decisivo poiché, per lui, «... questi *standards* universali, che non sono semplicemente convenzioni di corte, sono stati il banco di prova del comportamento civilizzato»[41]. La *civilitas* appare invece per Knox come «... parte della disciplina richiesta a tutti, in ogni momento» e ha una sicura origine clerico-monastica nel controllo dei movimenti del corpo imposto ai novizi nei monasteri (ma in seguito a tutti, anche nel mondo), in base all'intima unione esistente in ogni essere umano fra anima e corpo, che faceva sì che il comportamento corporeo non attenesse all'abitudine 'cortese' della «social grace» ma fosse nient'altro che il rispecchiamento della probità spirituale di ciascuno. Ciò trova conferma nelle stesse fonti medievali e rinascimentali della *modestia*, indicate da Knox in primo luogo nella Sacra Scrittura, poi nella ragione umana (solo gli uomini sono animali razionali e devono-possono perciò usare della virtù della temperanza), e infine in Cicerone e nella sua recepitissima trattazione

[39] Oltre al saggio presente in questo stesso volume, cfr. D. KNOX, «*Disciplina*». *Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», XVIII, 1992, pp. 335-370; *Erasmus' De Civilitate and the Religious Origins of Civility in Sixteenth- and Early Seventeenth-Century Protestant Europe*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXXVI, 1995. Si vedano però anche i saggi raccolti da D. ROMAGNOLI (ed), *La città e la corte. Buone e cattive maniere fra medioevo ed età moderna*, Milano 1991.

[40] Weber sostiene, a proposito dell'Alberti, che «il pensiero degli umanisti non ha influenzato la condotta e la borghesia nascente, ma la politica degli uomini di stato e dei prìncipi, e queste due serie causali, che in parte ma non sempre convergono, devono esser tenute per ora ben distinte...» (*EP*, p. 135).

[41] D. KNOX, *Erasmus' De Civilitate*, cit., p. 3 (citato dal manoscritto gentilmente fornito dall'autore).

della temperanza (*verecundia, decorum*)[42]. Se quest'ultima rappresentava, a detta di Knox, «... nella maggior parte degli schemi, la più umile delle quattro virtù cardinali e la sua specie più bassa consisteva nella disciplina corporea», va anche segnalato che, per altri, proprio la progressiva crescita della temperanza nella gerarchia delle virtù è un tratto saliente della civilizzazione europea[43]. Non a caso, intorno ad essa ruota la stessa costruzione di Lipsio della *disciplina* come fonte e strumento dell'autorità del moderno principe[44]. Anche l'ideale erasmiano di spiritualità laica appare a Knox come nient'altro che un'enfatizzazione della razionalità insita nella *civilitas*[45]. La sua novità sta semmai nell'ottimismo con cui ragione e *decorum* vengono proposti come criteri di condotta, al punto che la «*civilitas* nutriva l'anima razionale e diventava perciò un prerequisito per una spiri-

[42] *Ibidem*, p. 14, ma anche p. 19: «Reason and *decorum* were Erasmus' standards in the *De civilitate*...».

[43] Cfr. White LYNN jr., *The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology*, in Th. K. RABB-J.E. SEIGEL (edd), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E.H. Harbison*, Princeton 1969, pp. 197-219. Uno stupendo esempio iconografico in materia è offerto dalla famosa incisione di Peter Brueghel il Vecchio, in cui «... colpiscono al primo sguardo il morso e le briglie che questa personificazione della temperanza porta in bocca e stringe nella mano destra, evidente simbolo di rigore ed autodisciplina, mentre nella sinistra sorregge un paio di occhiali necessari alla corretta e lungimirante visione delle cose. Sul suo capo compare un orologio, strumento per la misurazione del tempo e quindi mezzo per non sciuparlo in occupazioni futili o dannose, appropriato ornamento della virtù che, come simboleggia il serpente vivo annodato in vita a mo' di cintura, sa controllare e vincere le passioni. La pala di mulino inoltre su cui poggia fermamente il piede ribadisce, attraverso l'idea della resistenza al vento, la sua capacità di opporsi alle forze contrarie nonché di imbrigliarle e convertirle in qualità ordinate ed addirittura utili...» (dal Catalogo della Galleria Salomon, Milano, Estate '92). Un'interpretazione, parzialmente diversa ma altrettanto forte, della stessa icona è fornita da E. MÂLE, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France. Etude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris 1949^2, p. 313.

[44] G. OESTREICH, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustoizismus als politische Bewegung*, Göttingen 1989.

[45] D. KNOX, *Erasmus' De Civilitate*, cit. p. 20.

tualità cristiana accessibile a tutti, laici, chierici e religiosi allo stesso modo»[46].

Il passo ulteriore compiuto da Knox nella sua ricostruzione riguarda la recezione di Erasmo (e della tradizione da lui incarnata) ad opera della Riforma protestante, avente di mira la creazione di «membri spassionati (cioè privi di passioni), obbedienti ed uniformi, di una comunità spirituale coesa». Ecco emergere di nuovo, con prepotenza, il ruolo della disciplina come parte della *civilitas*: combinazione, ancora nelle parole di Knox, di «civility, mortification and social order». Il problema era, d'altronde, già ben presente a Max Weber che nell'*Etica protestante* cerca proprio di chiarire dove stesse il contrasto dell'ascesi calvinistica con quella medievale e lo scorge nella scomparsa nella prima dei *consilia evangelica* e quindi nella sua trasformazione in un'ascesi puramente intramondana. Il che però non significa che nel cattolicesimo la vita metodica fosse rimasta esclusivamente dentro alle celle dei chiostri: «... Essa era divenuta un metodo, sviluppato sistematicamente, di condotta razionale della vita allo scopo di superare lo *status naturae*, di strappar l'uomo alla forza degli impulsi irrazionali ed alla schiavitù del mondo e della natura, e di sottoporlo alla supremazia della volontà indirizzata secondo un fine, di sottoporre le proprie azioni al controllo costante di se stesso ed alla considerazione della loro importanza etica...»[47].

Le vie principali della recezione sono tre e toccano neanche tanto incidentalmente il livello istituzionale dell'esistenza

[46] *Ibidem*, p. 23.

[47] *EP*, p. 222. Inoltre: «L'ordine terziario di S. Francesco fu, per es., un potente tentativo di penetrazione ascetica nella vita quotidiana... Il punto decisivo però era questo: che l'uomo che per eccellenza viveva metodicamente, in senso religioso, era e restava il monaco soltanto, e che perciò quanto più il singolo si dava all'ascesi, tanto più ne era spinto fuori dalla vita mondana, perché nel superamento appunto della moralità intramondana consisteva la vita specificamente religiosa» (*EP*, p. 225). Inoltre Weber, in nota, confronta il *Christian Directory* di Richard Maxter (sua fonte privilegiata) con il *De tranquillitate animi* di Plutarco, e gli scritti ascetici del medioevo: in particolare S. Bernardo e S. Bonaventura senza però menzionare Ugo di S. Vittore.

comunitaria. Esse sono la famiglia, l'istruzione formale (la scuola, in particolare quella 'latina'), e il catechismo (che spesso conteneva regole di comportamento in lingua volgare, valide per tutti). Che il dato istituzionale sia ineliminabile è confermato dal ruolo attribuito da Knox al contesto cittadino come ambito di attuazione della disciplina: «solo qui furono, in misura preminente, le scuole latine e le università a temperare sia il corpo che l'anima; solo qui esistettero, in misura preminente, condizioni apparentemente propizie per un laicato disciplinato, obbediente e uniforme». Le città vengono da lui presentate come *magna monasteria*: perciò il buon comportamento finì per chiamarsi *civilitas*, mentre il comportamento opposto si designava come *rusticitas*[48].

Eppure, anche la ricostruzione di Knox presenta aspetti che, a mio parere, acquisterebbero maggior forza se fosserro supportati da una più attenta considerazione dello 'Stato moderno', come forma di potere storicamente determinata. Ritorna così la domanda sull'effettiva consistenza di questa problematica 'statale', negli effetti che può produrre sulla comprensione del fenomeno disciplina-disciplinamento. Detto altrimenti, occorre chiedersi che cosa può portare in più l'attenzione per lo Stato, rispetto a quanto si sa sulla portata della disciplina come struttura della storia culturale moderna dell'Occidente. Nel già citato colloquio di Chicago sulla nascita dello Stato in Italia fra medioevo e prima età moderna, ho provato a caratterizzare quest'ultimo in base ai tre criteri della legittimità, della disciplina e delle istituzioni[49]. Cosa intendo dire? Semplicemente che non mi sembra più accettabile, per la ricostruzione storica, un concetto di Stato troppo vistosamente determinato dalla scienza giuspubblicistica contemporanea, in cui gli elementi istituzionali prevalgono, fino ad oscurarli del tutto, sugli elementi, anche antropologici, costitutivi degli stessi soggetti interessati. Fra

[48] D. KNOX, *Erasmus' De Civilitate*, p. 29: il rimando in quest'ultimo senso è a numerosi passaggi del *De civilitate* di Erasmo.

[49] P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni*, cit.

questi, appunto, hanno peso decisivo, anche in prospettiva storica, i tratti (fra loro fortemente collegabili) della legittimazione conferita al potere e della disciplina nei confronti di esso. Mi pare allora che, attraverso il richiamo allo Stato, si possano riprendere i principali attributi dallo stesso Knox conferiti alla disciplina, dando loro una forza particolare e nuova, rispetto alla tradizionale interpretazione della disciplina e della sua genesi ed evoluzione come *civilitas*. Il primo punto, cruciale, riguarda il tema della confessione religiosa, il secondo quello dell'educazione (nell'accoppiamento famiglia-scuola), il terzo quello della vita in società (con i preminenti interessi economico-produttivi che cominciano a caratterizzare quest'ultima fin dall'inizio dell'esperienza statale).

Torniamo, in tal modo, dalla disciplina al disciplinamento, nell'ottica di Gerhard Oestreich. Il passaggio impone qualche rilievo preliminare di metodologia, come propone anche Mohamed Rassem[50] che, proprio a proposito di Oestreich, si chiede in tutta semplicità: «Si può riservare il fattore *Sozialdisziplinierung* alla sola età moderna? Il medioevo non conosceva esso pure disciplina e comunque regolazioni sociali?». Posto così il problema, è difficile uscirne. Occorre semmai chiedersi se le forme di regolazione sociale proprie del medioevo abbiano o no subìto, in età moderna, modifiche tali da dar luogo ad un complesso nuovo e autonomo di rapporti fra chi comanda e chi ubbidisce. Per la verità ci sarebbe anche da aggiungere che non sempre sembra plausibile usare periodizzazioni fragili e puramente convenzionali (medioevo, età moderna) come compartimenti stagni entro cui ancorare tutti i possibili aspetti della vita individuale e collettiva degli uomini. È mia opinione, ad esempio, che l'esperienza dello 'Stato' – se la si vuole intendere nella sua pienezza di significato – attraversi quelle due 'epoche', sia

[50] *Bemerkungen zur «Sozialdisziplinierung» im frühmodernen Staat*, in «Zeitschrift für Politik», 30, 1983, pp. 217-238 (versione tedesca del saggio apparso col titolo *Riflessioni sul disciplinamento sociale nella prima Età moderna con esempi dalla storia della statistica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 39-70).

pure con toni e gradi di dominanza (rispetto ad altre forme organizzative della convivenza) anche molto diversi fra loro.

Rassem non approfondisce, per la verità, il suo argomento ma passa a trattare, per l'età moderna e con particolare riferimento all'esperienza statale prussiana, i temi dell'esercito, della statistica, della demografia, della fiscalità e della produzione, concludendo che il perseguimento della *Steuergerechtigkeit* è «una delle tendenze fondamentali dello Stato moderno» e che «... il materiale statistico è la base di una politica economica protezionistica e capace di controllo», tanto che la *Vorsorge* del principe diventa, proprio sotto specie statistica, sinonimo di «riforma»[51]. Tutto ciò apre concretamente nuovi campi d'intervento dello Stato e fissa nuove 'ragioni' di sudditanza degli individui chiamati a impegni maggiori nella stessa utilizzazione delle risorse a disposizione[52]. Si torna insomma al disciplinamento e alla disciplina, anche in virtù del forte contributo 'disciplinante' portato dalla riforma luterana, secondo la quale i principi sono tenuti a provvedere (*providentia*) alla sicurezza della vita e alla giusta economia: «... col che gli antichi doveri cristiani si trasformano in compiti politico-amministrativi... e si compie una trasformazione dell'antica *caritas* in organizzazioni disciplinate, pensate secondo ragione»[53]. Va natural-

[51] M. RASSEM, *Bemerkungen*, cit., p. 226: non a caso il collettore di notizie statistiche, che in Prussia si chiamava *Landreiter*, nei territori degli Asburgo in Germania meridionale prende il nome di *Renovator*.

[52] *Ibidem*, p. 230: «Bei einem William Petty wird es überdeutlich ausgesprochen, daß man die gottesgegebenen Ressourcen sorgfältig (*industrious*) ausnützen muß, um den *Common-Wealth* zu erhalten» e ancora: «Die Stichworte des Untertitels der *Political Arithmetick* (Ausgabe 1690) füllen zehn Zeilen».

[53] *Ibidem*, p. 233. A proposito di questo rimando 'religioso', lo stesso Rassem (p. 230) cita un verso di Federico II che recita: «Non, ne présumez point, Que Dieu règle un détail trop au-dessous de lui». Degne di nota le parole di Max Weber: «Sembra dapprima un enigma, il fatto che con quella tendenza dell'individuo alla liberazione interiore dai più stretti legami, con cui il mondo lo tiene avvinto, potesse congiungersi l'indiscutibile superiorità del calvinismo nella organizzazione sociale» (*EP*, p. 202). Egli prosegue poi con un confronto fra Bunyam e Alfonso de' Liguori, sottolineando la diversa curvatura dell'amore per il prossimo:

mente aggiunto, nella stessa logica, che ai doveri dei principi corrispondono precisi doveri da parte dei sudditi, che si traducono facilmente in quelli principalissimi di fornire legittimità al potere dei primi e di corrispondere ad esso secondo disciplina. Ciò riporta nuovamente a quel grande episodio storico che è il capitalismo. Non a caso quel tema fu al centro dell'interesse degli autori a cui mi sono soprattutto richiamato nella mia ricostruzione, da Weber a Hintze a Oestreich. Ma non è questo il punto, se non nel senso che anche il capitalismo va visto come un collettore storico-culturale di energie che, organizzandosi secondo certi criteri dominanti e vincenti, hanno contribuito a fondare un orientamento nuovo e diverso della vita sociale, della socialità, del modo di stare insieme degli uomini (utilizzando anche la forza, solo apparentemente contraddittoria, del protezionismo statale). Non interessa qui neppure riprendere e discutere la controversa tesi weberiana della matrice protestante del capitalismo, secondo la quale «... i protestanti... hanno dimostrato una speciale tendenza al razionalismo economico, che nei cattolici non si può osservare... La causa di questa diversa condotta deve esser ricercata dunque nelle qualità spirituali permanenti e non nella situazione contingente delle rispettive confessioni...»[54].

Il punto vero è, a mio avviso, un altro: che cioè, complessi-

sembra un richiamo al ruolo svolto dalla *lex caritatis* nella teologia politica protestante. E prosegue Weber: «... la Riforma significò non l'abolizione senz'altro del predominio religioso sulla vita, ma invece la sostituzione di una forma, fino allora dominante, con una nuova. E precisamente la sostituzione di un dominio comodissimo, praticamente allora poco sensibile, per lo più appena formale, con una regolamentzione della vita, pesante e presa molto sul serio, che penetrava, nella misura più ampia che si possa pensare, in tutte le sfere della vita pubblica e privata» (*EP*, p. 111).

[54] *EP*, p. 114. Non si tratterebbe dunque solo di una tecnica di vita, ma di una particolare etica (*EP*, p. 125): lo spirito del capitalismo appunto, «un'etica fondata su motivi religiosi promette, per la condotta che essa richiede, ricompense psicologiche (cioè non di carattere economico) ben determinate e, finché la credenza religiosa rimane in vita, efficacissime, quali non ha a sua disposizione una semplice dottrina pratica della vita, come quella dell'Alberti» (*EP*, p. 134).

vamente, la storia moderna dell'Occidente è caratterizzata dalla straordinaria capacità espressa da determinate comunità umane a porre il problema della loro unità politica sulla base di un preciso, espresso ed inequivocabile rapporto fra interessi individuali ed interesse collettivo. Cioè fra la presenza riconosciuta di soggetti (individuali e collettivi) indipendenti e autonomi e l'instaurazione (altrettanto esplicitamente posta) di una (o più) fonte di comando riconosciuta come legittima.

Alla *Pflichtenlehre* abbiamo già indirettamente accennato; si potrebbe parlare dell'altro tema del *bonum commune* che ha accompagnato tutta la storia della legittimità occidentale, senza trascurare la grande idea-forza del principe come *minister* e poi come «primo servitore dello Stato»[55]. Di nuovo, non si tratta solo di ideologia, perché ci sono scatti istituzionali precisamente individuabili che marcano il processo, e accanto alla *Weltanschauung* 'luterana', in cui si respira «... un rigoroso atteggiamento etico», lo stesso Rassem non può non richiamare il gesuita Botero, concludendo che «l'argomento statistico dei grandi numeri serve come legittimazione della disciplina eroico-politica»[56]. Ma forse non basta neppure il rilievo statistico, poiché è proprio della 'ragion di stato' anche il profilo istituzionale, come fra l'altro risalta a chiare lettere proprio dalla recezione tedesca che quest'ultima trovò nelle scienze cameralistiche e di polizia, fin dal XVII secolo[57].

Il luogo 'costituzionale' in cui l'intero processo descritto si è svolto è lo 'Stato', nei suoi due elementi costitutivi di sovra-

[55] P. SCHIERA, *Il bonum commune fra corpi e disciplina: alle radici della politica nel medioevo*, in «Democrazia e diritto», 1991, pp. 29-51. Ma già G. MIGLIO, *Le origini della scienza dell'amministrazione* (1957), ora in *Le regolarità della politica*, Milano 1988, I, pp. 255-324.

[56] M. RASSEM, *Bemerkungen*, cit., p. 230 e poi 233-344. Cfr. anche G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologna 1993.

[57] P. PASQUINO, *Polizia celeste e polizia terrena. D. Reincking e V.L. von Seckendorff*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 325-355.

nità e di autogoverno[58]; la formula ideologica che sorregge tale rapporto è la legittimità (nel senso di accettazione contrattata e quindi consapevole e responsabile del comando da parte dei soggetti destinatari del medesimo); lo strumento operativo per la traduzione della legittimità in istituzioni è la disciplina. «I comandi del governo del regno diventano davvero 'giusti' ed efficienti solo perché essi possono essere emanati esattamente in base alla reale situazione di fatto del paese e dei suoi abitanti»[59]. Giustizia ed efficienza sono i due grandi motori, insieme ideologici ed istituzionali, della nuova obbligazione politica, che trova nella disciplina, come attitudine all'obbedienza ragionata, il suo volano. Solo così si può accettare quest'ultima come risultante di un *Lebensstil* e di una *Lebensführung*, cioè di disciplinamento e di disciplina. Solo così l'antica *civilitas* può diventare funzionale a obbiettivi comuni e complessivi, che sono quelli – tendenzialmente – del capitalismo e – più generalmente – della Società-Stato (*societas civilis sive status*) che si afferma e produce risultati concreti in tutta Europa nei secoli cruciali della storia moderna.

Cosa poi sia successo dopo la Rivoluzione, non so e non voglio qui trattarne. Per Oestreich, il processo di disciplinamento (cioè di interferenza della disciplina col sistema politico) prosegue. Per me anche, ma con un mutamento importantissimo: è lo Stato, per così dire a venir meno, cioè a perdere il suo ruolo cruciale, cultural-costituzionale, sostituito in ciò dall'affermarsi dell'ordinamento[60]. Rispetto a un quadro tanto più largo, comprensivo e cogente, mi pare

[58] Il rimando obbligatorio è, ancora una volta, a Otto Hintze: cfr. le note 24 ss. di questo saggio.

[59] M. RASSEM, *Bemerkungen*, cit., p. 227, che riferisce ciò alla statistica prussiana del Settecento, ma l'espressione mi pare calzare per tutto il discorso che sto facendo.

[60] Ma cfr. P. SCHIERA, *Dal bene comune ai governi privati. Aspetti storico-costituzionali dell'amministrazione in politica*, in «Storia Amministrazione Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica», I, 1993, pp. 161-187 e *Disciplina, disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 315-334.

indubbio che anche il problema della disciplina acquisti un altro aspetto, molto più legato a due poli confliggenti eppure coesistenti nel destino delle 'democrazie' moderne: quello di un ulteriore incremento delle responsabilità individuali, da una parte, e quello della gestione totalitaria dei destini individuali, dall'altra[61].

[61] Anche su ciò sono illuminanti le osservazioni di M. RASSEM, *Bemerkungen*, cit., p. 228 sul destino dell'odierno Stato di benessere tedesco!

Le basi del disciplinamento sociale nel mondo islamico e in Occidente: proposte di comparazione

di *Antony Black*

Nel confrontare l'azione del disciplinamento sociale nel mondo islamico (o Medio Oriente) e nell'Europa (o Occidente) durante il lungo periodo in cui ciascuna ha sviluppato il suo specifico tipo di ethos sociale e di cultura politica pre-moderni – all'incirca dal 650 al 1250 d.C. –, tenterò di fornire un quadro della situazione del mondo islamico e di segnalare le principali differenze tra l'Islam e l'Europa[1]. Riguardo al particolare genere di disciplina sociale sviluppatasi in Europa, spero che ciò consenta di metterne in luce quei caratteri che furono veramente peculiari e che proprio per questo potrebbero essere stati della massima importanza nell'incanalare l'Occidente sulla strada della modernità.

È innegabile che la struttura della famiglia giochi un ruolo centrale nel dar forma a tutte le società umane. Io mi spingerei oltre, affermando che l'educazione dei giovani è un fattore che gli storici hanno per troppo tempo sostanzialmente trascurato nel cercare di spiegare le differenze tra le varie culture o anche tra le nazioni e tra le

[1] Tra i molti testi sulla cultura politica e sociale dell'Islam quelli di seguito indicati costituiscono delle introduzioni particolarmente valide: L. GARDET, *La cité musulmane: vie sociale et politique*, Paris 1981[4]; M.G.S. HODGSON, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, 3 voll., Chicago 1974; P. CRONE-M. COOK, *Hagarism: the Making of the Islamic World*, Cambridge 1977; J. Ch. BÜRGEL, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991. L'*Encyclopaedia of Islam*, la cui nuova edizione è per metà ultimata, rappresenta una splendida opera di cultura internazionale. Per un tentativo di comparazione, cfr. B. BADIE, *Les Deux États: Pouvoir et Société en Occident et en Terre d'Islam*, Paris 1986 (trad. it. *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente*, a cura di S. NOJA-K. FOUAD ALLAM, Genova 1990).

classi. D'altro canto, Aristotele e soprattutto Platone erano consapevoli più di chiunque altro dell'importanza, per la formazione del carattere, di venire educati fin dalla nascita. È in ogni caso indispensabile prendere in considerazione l'ipotesi che l'educazione dei giovani possa essere una componente significativa nel determinare il 'carattere nazionale' o, aspetto ancora più importante, i tipi di cultura. Malauguratamente, malgrado molta ricerca recente sulla struttura familiare e sui modelli matrimoniali e di fecondità nell'Europa pre-moderna, i dati disponibili restringono la nostra conoscenza sull'infanzia e sull'educazione dei figli a inferenze ricavate da fonti riguardanti altri argomenti[2]. La situazione è perlomeno altrettanto difficile per il mondo islamico.

Se tuttavia ci si volge a esaminare la struttura familiare si può dire qualcosa di più[3]. Innanzitutto si è sostenuto che l'Europa fu, fin da tempi assai remoti, un caso unico per la diffusa pratica di mettere al mondo relativamente pochi figli. Questa era una strategia, incoraggiata probabilmente da condizioni climatiche ed economiche, per mezzo della quale ci si prendeva maggiormente cura di una prole più ristretta, col risultato che era analogo a quello di altre società il numero di coloro che sopravvivevano, diventando a loro volta genitori nella generazione successiva. Secondo tale linea argomentativa, altrove, compreso il Medio Oriente, veniva seguita la strategia di elevare al massimo il numero di figli, in modo da esser certi che almeno alcuni di essi sarebbero sopravvissuti. È a prima vista probabile che nuclei familiari

[2] Cfr. Ph. ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris 1973 (trad. it. *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari 1991[5]).

[3] Sulla famiglia in Europa, cfr. E.L. JONES, *The European Miracle. Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge 1987[2] (trad. it. *Il miracolo europeo. Ambiente, economia e geopolitica nella storia europea e asiatica*, Bologna 1984), pp. 11-21; J. GOODY, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983 (trad. it. *Famiglia e matrimonio in Europa. Origini e sviluppi dei modelli familiari dell'Occidente*, Milano 1984; Bari 1991). Io non conosco nessun analogo studio sulla famiglia islamica; cfr. M.G.S. HODGSON, *The Venture of Islam*, cit., I, pp. 344-349.

più ristretti significassero una maggiore attenzione individuale durante l'infanzia e la prima fanciullezza. Ciò potrebbe aver favorito lo sviluppo delle facoltà mentali, poiché è oggi risaputo che gli stimoli ricevuti durante i primi anni di vita sono essenziali per un adeguato sviluppo biochimico del cervello. Con questo si potrebbero anche spiegare alcuni dei fenomeni che noi associamo all''individualismo'.

È stato anche sostenuto che, a partire dai 'secoli bui' dell'alto medioevo, la famiglia nucleare divenne in Europa relativamente più diffusa, più riconoscibile come unità funzionale e che questa tendenza progredì, benché in modo irregolare, durante tutta l'epoca pre-moderna. Nell'Islam, invece, la famiglia allargata e multigenerazionale – e spesso anche il clan e i gruppi tribali – rimasero il normale canale di attività economica e di potere politico e sociale. In Europa le relazioni di consanguineità e le alleanze matrimoniali continuarono a giocare un certo ruolo negli affari economici e politici ma, rispetto al Medio Oriente, la loro importanza venne maggiormente attenuata da altri fattori, si pensi al diritto romano e al precetto cristiano della monogamia. Naturalmente il modello differiva a seconda dei luoghi. Fenomeni decisivi furono il diritto e gli usi della trasmissione ereditaria: in particolare quelli concernenti la terra, la facoltà di sposarsi per volere individuale quale condizione essenziale del matrimonio, la presenza di opportunità per un maggior numero di persone di lasciare i propri luoghi d'origine e di svolgere occupazioni diverse da quelle dei loro genitori. Tutti questi fattori furono enormemente favoriti dallo sviluppo delle città che offrivano occasioni di impiego nonché altre possibilità economiche.

Il mondo islamico godette di una crescita economica e di un'espansione urbana assai prima dell'Europa (all'incirca dal 650 fino all'XI secolo). C'erano enormi opportunità di mobilità geografica e sociale, incoraggiate in via di principio dall'insegnamento religioso. Il mondo della devozione e della dottrina religiosa era essenzialmente peripatetico, nomade e senza classi dal momento che studiosi e discepoli viaggiavano in lungo e in largo alla ricerca di nuove conoscenze

e di maestri; essi erano incoraggiati a far questo da numerosi detti del profeta Maometto. Per altro verso, la disposizione del diritto religioso islamico (*Sharī'a*), secondo cui indistintamente i figli maschi di tutte le mogli di un uomo ereditavano in parti uguali la fortuna familiare, se certamente dovrebbe sorprendere un moderno liberale in quanto più giusta della prassi occidentale del maggiorascato per cui «tutta l'eredità spetta al primogenito maschio», poteva portare facilmente, sul piano pratico, alla disintegrazione della stabilità economica e dell'autorità politica.

Nell'Islam le opportunità sociali ed economiche esistevano solo per i maschi[4]. Le donne dovevano sottostare alle strategie dei loro congiunti maschi e dei loro mariti. Benché in base alla teoria religiosa le donne godessero di uguaglianza morale e spirituale, di norma non ereditavano ed erano escluse quasi completamente dalla vita pubblica, e in larga misura da ogni contatto sociale al di fuori della propria famiglia allargata. Vanno attentamente considerate le ripercussioni dell'isolamento delle donne sulle loro capacità materne. Il fatto che in Europa le donne partecipassero molto di più alla normale vita quotidiana della città o del villaggio deve aver reso la prima infanzia dei loro figli un'esperienza decisamente più istruttiva[5]. In Europa, d'altronde, la famiglia nucleare e un minor numero di nascite consentivano relazioni più intense tra genitori e figli, promuovendo probabilmente una autocoscienza individuale. Alla base della scala sociale, tuttavia, può darsi che le differenze fossero tutto sommato trascurabili.

In generale, gli atteggiamenti verso la famiglia come unità

[4] Cfr. F. MERNISSI, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*, Oxford 1991.

[5] Cfr. l'implicita critica del grande giurista-filosofo della Spagna musulmana del XII secolo Ibn Rushd (Averroè) secondo il quale limitare le donne alle sole attività di procreazione e di educazione dei figli era «una delle cause della miseria di città (in cui vigeva l'ignoranza)» (*Commentary on Plato's Republic*, trad. inglese di R. LERNER, Ithaca-London 1974, «Primo Trattato», p. 59)

sociale e verso le relazioni all'interno della famiglia furono sotto certi aspetti sorprendentemente simili. L'assoluta fedeltà coniugale, la cura e l'affetto per gli anziani, i malati, le vedove e gli orfani erano altrettanto rigidamente prescritte da entrambe queste grandi religioni. Tuttavia anche qui affiorano delle differenze che talora spingono in direzioni opposte. Il permesso concesso al maschio islamico di avere fino a quattro mogli; la facilità con cui gli uomini potevano divorziare dalle loro mogli (se potevano permetterselo) e il concubinato come fatto socialmente accettato riaffermavano tutti con forza – si dovrebbe dire con violenza – la subordinazione femminile. Gli atteggiamenti europei esteriori, invece, – fossero cristiani, stoici o neoplatonici – erano del tutto privi dell'elevazione spirituale, romantica e profondamente umana del modo di amare che faceva parte della cultura ufficiale dell'Islam classico. L'amor cortese, la spiritualità erotica e anche la filosofia poetica di Dante non riuscirono a valicare la linea di demarcazione tra l'amore sacro e quello profano; anzi forse accrebbero la loro separazione. Il solo parallelo si rinviene nel sotterraneo e seminascosto mondo emozionale dei *Carmina burana* e in Chaucer. E, nel caso si dubiti che il rispetto per l'amore carnale possa avere qualche relazione con la considerazione che una data società riserva alle donne, si può prestare attenzione ai seguenti *hadīth* (massime tradizionali maomettane): per quello che si riferisce a coloro che è lodevole frequentare elencano prima la madre tre volte e poi il padre; e «il più esemplare dei credenti è chi eccelle per statura morale e i migliori tra voi sono i più premurosi verso le proprie mogli»[6].

In ogni parte del mondo islamico la famiglia allargata e gli anziani dei clan e delle tribù rimasero autorevoli fonti di disciplinamento sociale fino all'epoca moderna. Ciò era chiaramente contrario a gran parte dello spirito del pensiero e del diritto religioso islamico, entrambi contrassegnati da un carattere straordinariamente individualistico. Secondo una

[6] M.M. Ali (ed), *A Manual of Hadīth*, Lahore s. d., p. 373 (Bukhari 78:2) e p. 377 (Tirmidhi 10:11).

tradizionale massima maomettana (*hadīth*), il Profeta proibì la pratica (quasi tribale) di dare appoggio al proprio gruppo parentale «a torto o a ragione». Questa tendenza denominata *'asabiyya* si potrebbe rendere in termini di *Gemeinschaft*, di organizzazione comunitaria, di particolarismo o anche di tribalismo. Tuttavia Ibn Khaldun (1332-1406), il più grande filosofo sociale pre-moderno, fu capace di riconoscere giustamente nel carattere stesso dell'*'asabiyya* la forza trainante delle società politiche islamiche del tempo.

Ne concluderei, in primo luogo, che il tipo di struttura familiare implicava modi di allevare i figli assai diversi, benché le distanze tra l'Europa e il Medio Oriente si riducessero via via ai livelli inferiori della scala sociale. In secondo luogo che il clan scomparve largamente dall'Europa nell'alto medioevo mentre rimase una forza politica e sociale trainante in tutto il mondo islamico pre-moderno.

L'educazione al di fuori del gruppo familiare è di solito considerata come l'altro preminente veicolo di valori e di disciplina sociale. Sebbene ancora si sappia poco dell'educazione impartita ai bambini, specie dopo l'XI secolo emergono su tale aspetto alcune differenze assai chiare. Queste vennero ispirate dagli ordini religiosi e precisamente dal modo in cui i loro rispettivi messaggi religiosi si tradussero concretamente in particolari forme di agire sociale. Tuttavia è intellettualmente azzardato individuare quale è stato o meno il n e c e s s a r i o risultato sociale di un credo religioso. Infatti, se da un lato l'educazione islamica incominciava dalla recitazione del Corano che andava in seguito imparato a memoria insieme agli *hadīth* (le massime tradizionali), dall'altro era un'idea radicata nell'Islam quella che un individuo dovesse pensare con la propria testa. Di fatto essa incoraggiò un'incessante proliferazione di nuovi movimenti religiosi e di sette già alla morte di Maometto, ciascuno con la propria particolare interpretazione della tradizione religiosa. Rispetto al mondo islamico, lo scenario europeo rimase sostenzialmente immobile fino all'XI secolo. Dopo di allora il quadro si trasformò abbastanza inopinatamente, dato che le ideologie islamiche, sia sunnite che sciite duode-

cimani, inclinarono al quietismo e, non di nome ma di fatto, all'ascetismo, mentre il mondo cristiano occidentale iniziò a dar vita a sette socialmente radicali.

Analogamente, il metodo della discussione dialettica come mezzo per ricercare la verità veniva praticato nell'educazione e nel tirocinio legale islamici assai prima di divenire parte dell'insegnamento universitario nell'Europa medioevale. Tuttavia, dall'XI secolo in avanti, nella cultura formativa del *madrasa* (istituti di istruzione secondaria media e superiore) non si pretendeva il ragionamento critico (*ijtihad*) da chi non fosse prima diventato un riconosciuto esperto di livello accademico superiore[7]. A sua volta, l'istruzione in Europa era meno condizionata da forze religiose, essendo basata fin dall'epoca carolingia sul forte intreccio tra la *Christianitas* e la *Latinitas*. Anche in tal caso molta parte dell'apprendimento era mnemonico, ma si veniva iniziati a due distinti mondi intellettuali, quello teologico e quello classico.

Le associazioni informali giocarono un ruolo unico nella vita politica e sociale dei paesi islamici. Esse erano di diverse specie. Innanzitutto i vincoli tribali svolsero una parte rilevante negli eserciti arabi e nella prima comunità islamica[8]. Il tribalismo diminuì nelle regioni coltivate ma rimase importante fino all'epoca moderna nella steppa e nei territori di montagna. Come si è visto, Ibn Khaldun pensava in parte ai legami tribali di presunta consanguineità quando identificò nell'*'asabiyya* la forza trainante dei sistemi sociali e politici. In secondo luogo, le relazioni spirituali e l'intera organizzazione religiosa della comunità islamica, se posti a confronto con il mondo cristiano occidentale o con quello orientale, erano alquanto marcatamente informali e, al tempo stesso, populiste. Invece che in inquisizioni qui

[7] G. MAKDISI, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981, pp. 105 ss. e 270 ss.; M.G.S. HODGSON, *The Venture of Islam*, cit., II, pp. 438-445.

[8] P. CRONE, *The Tribe and the State*, in J.A. HALL (ed), *States In History*, Oxford 1986, pp. 48-55 e si veda anche P. CRONE, *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980.

ci si imbatte in folle di rivoltosi che lanciano pietre e nella pratica dell'assassinio.

La *leadership* religiosa, a partire dal fallito tentativo degli Abbasidi di conquistare nel IX secolo il generale controllo della vita religiosa, è stata individuale e carismatica. Gli stessi capi religiosi, gli *'ulamā* (letteralmente i sapienti), non erano un gruppo formalmente organizzato o chiaramente identificabile; essi erano 'notabili' religiosi che si riconoscevano l'un l'altro. Molto spesso il fervore religioso islamico trovò la sua più dinamica espressione sociale nei piccoli gruppi informali; sia che essi fossero interessati a un rinnovamento politico come i primi Sciiti e un po' più tardi gli Ismailiti, o votati a perfezionare la propria elevazione spirituale come i Sufi, o, anche, i *futuwwa* (letteralmente cavalleria), circoli attivi nelle città che operavano come confraternite socio-religiose. Di massimo rilievo è il fatto che questo è stato anche il modo in cui sono sorte le prime scuole di diritto. I *futuwwa* inizialmente sono state forse milizie cittadine, come quelle che si rinvengono nelle città prospicienti il Mediterraneo. Essi si definivano in base al vicinato, all'appartenenza religiosa (come per esempio i Sunniti e gli Sciiti a Baghdad) e anche occasionalmente in base alla professione. È controverso quando e dove con esattezza si svilupparono nell'Islam le gilde di mestiere; la loro esistenza organizzata meglio documentata risale solo alla dominazione ottomana[9].

In tutti questi casi, ciò che colpisce lo storico occidentale è che il modo in cui veniva socialmente vissuta l'esperienza religiosa era al tempo stesso informale e comunitario. L'autorità religiosa in questi gruppi fu spesso forte, ma personale. È vero che nel mondo cristiano anche le organizzazioni religiose informali rivestirono una parte importante. Ma nella

[9] C. CAHEN, *Y-a-t-il eu des Corporations Professionelles dans le Monde Musulman Classique?*, in C. CAHEN, *Les Peuples Musulmanes dans l'Histoire Médiévale*, Damascus 1977; si veda anche dello stesso, *Mouvements Populaires et Autonomisme Urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Âge*, in «Arabica», V, 1958, pp. 225-250 e in «Arabica», VI, 1959, pp. 25-56 e 233-265.

cristianità latina, specialmente dall'XI secolo, gruppi sorti inizialmente in modo informale furono tendenzialmente portati a stabilire un rapporto giuridico costituzionale con autorità religiose istituzionalizzate come il papato. Nel corso del medioevo, nuovi ordini religiosi svilupparono in Occidente proprie strutture formali spesso a carattere gerarchico. In ciò si rifletteva la tradizione statalistica cattolica, persistente in Europa come pure a Bisanzio, anche se in Europa assunse forme profondamente diverse. Per un verso, durante tutto il medioevo e in molti casi anche dopo, la spiritualità stette in un rapporto dinamico di reciproco rafforzamento con le autorità ufficiali sia della Chiesa che dello Stato. È vero che ciò fu causa di grave tensione nel corso della storia religiosa europea. La vicenda del movimento francescano nel XIII e XIV secolo dà risalto al modo conflittuale in cui la spiritualità occidentale lottò per fuoriuscire dal modello *étatiste*. La riforma protestante diede decisamente maggiore libertà d'azione ai gruppi informali che, in ambito protestante, non ebbero necessariamente un'organizzazione di tipo gerarchico.

Per altro verso, in Europa, a partire almeno dal XII secolo, gruppi piccoli o intermedi acquisirono lo status, i poteri e i diritti giuridici di corporazioni (*universitates*), vale a dire di corpi giuridici riconosciuti con propri regolari membri e ben definite procedure decisionali interne[10]. Nel diritto e nella tradizione sociale islamici non c'è spazio per la corporazione come soggetto legittimo. La *Sharī'a* conosce solo le responsabilità individuali, non possiede l'idea di una personalità riferita a un gruppo. La responsabilità morale e sociale riguarda interamente l'individuo. Ciò rese difficile e forse impossibile organizzare certe forme di attività sociale che si svilupparono in Occidente, quali la corporazione di mestiere autonoma e, più tardi, la società per azioni. Tutto questo va visto nel quadro della persistenza di atteggiamenti tribali e di vincoli di lignaggio. In un certo senso questi occuparo-

[10] P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas: Expressions du Mouvement Communautaire dans le Moyen Âge Latin*, Paris 1970.

no lo spazio sociale intermedio che in Europa fu fatto proprio dalle corporazioni e dalle autonomie cittadine. Si potrebbe dire che la sopravvivenza della tribù e della stirpe ostacolò lo sviluppo di strutture alternative, per il fatto di renderle meno necessarie. Ciò conferisce una certa forza all'idea che nell'Europa medievale gruppi come le gilde facessero da tramite tra le forme sociali antiche e quelle moderne. Infatti, le gilde spesso nacquero come associazioni di aiuto e salvaguardia reciproci in un mondo non regolamentato dalla legge ma in seguito si trasformarono in – o gettarono le basi per – strutture di autogoverno urbano (talora anche di quello rurale)[11].

In ogni caso, il tipo di disciplinamento sociale che veniva trasmesso da queste specie decisamente contrastanti di gruppi informali era assai diverso. Lasciare una gilda era molto più facile che separarsi dalla propria tribù o stirpe, cosa che significava praticamente la morte sociale. Le regole imposte dalle gilde e da gruppi analoghi poterono essere più facilmente adattate col passare del tempo. In effetti, grazie a un'organizzazione alquanto più formale, esse riuscirono a svilupparsi in modo maggiormente autonomo e ad assumere una gran varietà di forme, dando al contempo ai loro membri maggiore libertà d'azione. La differenza tra le strutture giuridiche delle due società costituisce una delle più ovvie differenze nei modi in cui il disciplinamento sociale si produceva, veniva percepito e fatto rispettare. Tanto per cominciare, la legge fondamentale di tutte le società islamiche era la legge santa della *Sharī'a*[12]. Questa era una 'nuova legge' e non soltanto nel senso cristiano; benché avesse un

[11] O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, I, Berlin 1968, pp. 358-409; O.G. OEXLE, *Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem: ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Moderne*, in «Blätter fur deutsche Landesgeschichte», CXVIII, 1982, pp. 1-44; A. BLACK, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, London 1984, pp. 3-31.

[12] Si veda J. SCHACHT, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1953 (edizione riveduta) e dello stesso, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

tratto spirituale, l'intenzione era ritenuta assai importante e l'osservanza del testo era spesso concepita in senso ampio. Tuttavia, essa era chiamata a indicare non solo generali principi religiosi e morali (come i Dieci Comandamenti e il Sermone della Montagna), ma anche norme sul giusto modo di comportarsi in ogni circostanza di vita, come, per esempio, la spartizione del bottino di guerra, le transazioni commerciali, le funzioni corporali, la proprietà e l'eredità. Il cristianesimo tentò un analogo tipo di regolazione religiosa dei più minuti aspetti del vivere solo nel caso della sessualità e del matrimonio.

Il ruolo della *Sharī'a* nella società islamica sembrerebbe essere 'tribale' nel senso che viene compiuto un tentativo di disciplinare i più intimi dettagli della vita di un individuo, uomo o donna, così da sopprimerne l'individualità e assorbirla nel gruppo. Uno spiccato senso della comunità venne sviluppato e quindi mantenuto attraverso norme rituali e un codice sociale che determinava con le proprie regole così tanta parte della vita fisica e quotidiana di un individuo che gli appartenenti allo stesso ceppo 'tribale' (islamico) si riconoscevano immediatamente come tali e potevano subito fare appello o ricorrere a una vasta gamma di comportamenti sociali particolarmente prevedibili. Questo, sia detto per inciso, deve aver favorito lo sviluppo del commercio a distanza. Ma ciò significava anche che veniva concesso talmente poco spazio all'autodeterminazione individuale in rapporto a questi essenziali aspetti che il gruppo tendeva ad assorbire e a soffocare l'individualità. Inoltre, la punizione per una serie di reati previsti dalla *Sharī'a* poteva in linea di principio essere inflitta da qualunque membro della comunità locale o da tutti i suoi membri insieme. Ne deriva che, per usare il linguaggio di Locke, l'applicazione del diritto – e di un diritto tenuto in altrettanto alta considerazione che il diritto naturale in Occidente – è «nelle mani di ciascun uomo». Questo sicuramente spiega perché non ci fosse bisogno in Islam di una istituzione *staatlich* come l'inquisizione e sta a indicare la presenza di un sistema non statale e di tipo tribale per far rispettare la legge.

I governi islamici fecero alcune proprie leggi non religiose (*ḳanun*). Spesso, e specialmente sotto la dominazione ottomana, la stabilità sociale era ottenuta mediante una alleanza tra le autorità religiose (gli *'ulamā*) e i poteri 'temporali' (incarnati dal s u l t a n o). Ma le *ḳanun* dovevano sempre essere, o almeno sembrare, vigenti al di fuori degli ambiti della *Sharī'a*, sulle questioni da quella lasciate indeterminate o dubbie[13]. Ciò rese virtualmente impossibile sviluppare una scienza del diritto laica, vale a dire un sistema giuridico fondato su una visione non religiosa della moralità. Non ci fu propriamente mai un diritto civile inteso in senso occidentale, cioè un diritto non di origine religiosa e pur tuttavia riconosciuto valido sul piano metafisico e moralmente vincolante. Quando il regime di Ataturk cercò di rendere più moderno il sistema giuridico turco ricorse ai codici della Svizzera e della Germania, vale a dire in parte alla tradizione del diritto romano («da Costantinopoli a Istanbul» come ha detto qualcuno).

In generale, nel mondo islamico, i principali agenti di controllo sociale esterni alla famiglia furono gli *'ulamā*[14]. Sia nella teoria che nei fatti, la loro posizione di autorità sociali poggiava in considerevole misura sul consenso degli altri. Essi erano coloro che provvedevano a trasmettere quella che era considerata essere – indiscutibilmente dopo il XII secolo ma ampiamente già prima di allora – *la* forma della vera conoscenza – vale a dire la conoscenza del Corano e degli *hadīth* –, della rettitudine e della certezza religiose. Ma essi erano anche le autorità sociali riconosciute in altri sensi, spesso in virtù del loro lignaggio o in quanto anziani del villaggio.

Ciò non era casuale. Il sistema non si era evoluto né in modo indolore né senza una chiara strategia e un certo sforzo. In

[13] Si vedano le voci *Sharī'a* e *ḳanun* rispettivamente nella prima edizione dell'*Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*, Leiden 1993² e nella nuova edizione, Leiden-Paris 1989 ss.

[14] Cfr. R.P. MOTTAHEDEH, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton 1980.

termini più generali possibili, era il risultato finale della conversione della società nel suo insieme, cioè di un intero stile di vita e di coloro che lo adottavano, a un certo tipo di Islam. Più concretamente, era una risposta al potenziale politicamente dirompente dell'Islam già palese nella precoce proliferazione di sette antagoniste e soprattutto negli Ismailiti. Il gruppo degli Ismailiti, che durante l'XI e il XII secolo tentò di sovvertire e di conquistare il potere nei centri vitali dell'Islam, può essere paragonato ad alcune sette millenaristiche cristiane dell'Occidente per quanto riguarda certe sue concezioni, come per esempio il suo occasionale antinomismo veramente sorprendente in un contesto islamico. Ma, in sintonia con l'originaria vocazione dell'Islam, essi possedevano una strategia assai più precisa per impadronirsi del potere politico: l'assassinio e la diffusione del disordine[15]. Fu in parte per rispondere a questa minaccia, per ironia della sorte contemporanea alle prime crociate, che i grandi capi Saliuk cercarono un nuovo accordo con gli *'ulamā* sunniti. Il risultato fu un''intesa' socio-religiosa che conferì agli *'ulamā* una rilevante posizione nel villaggio e nella vita della comunità in cambio del riconoscimento da parte loro del potere politico-militare del sultano. Soprattutto, gli *'ulamā* portarono con sé l'acquiescenza delle masse. Così si può forse dire che il disciplinamento sociale che divenne tipico negli stati islamici dopo l'età antica, dall'XI secolo in poi, combinò l'apatia politica con il potere assoluto, a patto che il sultano riconoscesse la *Sharī 'a* nella forma in cui questa era stata elaborata da generazioni di *'ulamā* Il controllo sociale, che era affidato alla religione e alla comunità, affondava le proprie radici in omogenei gruppi locali.

Difficilmente si potrebbe trovare contrasto maggiore con gli sviluppi nel contempo cittadini e liberal-individualistici dell'Occidente; dove lo Stato assunse il ruolo di fonte del diritto e gli individui poterono alla fine compiere le proprie scelte anche in materia di fede. Non si dovrebbe tuttavia

[15] M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World*, The Hague 1955.

supporre che uno dei due sistemi fosse s u p e r i o r e all'altro. Infatti se qualcosa emerge da uno studio comparativo è precisamente che questo tipo di giudizi si potrebbe formulare solo stando al di fuori delle due culture. Ma ciò è umanamente impossibile!

Per quanto concerne la c o n c e z i o n e d e l l o S t a t o, c'erano chiare affinità tra il mondo islamico e l'Europa medioevale: per esempio la convinzione che il buon governo favorisse gli interessi dei sudditi sia in questo mondo che nell'aldilà[16]. Entrambe le civiltà sostenevano che le principali divisioni tra gli uomini erano determinate dalla fede professata e dalla condotta etico-religiosa piuttosto che dalla nascita, dalla razza, dalla nazionalità o dalla classe. Entrambe consideravano la proprietà privata come un segno di elezione divina, gli usi islamici erano alquanto lockiani. Entrambe erano inclini al millenarismo: movimenti che ricercavano un pronto riscatto dall'ingiustizia attraverso il *Mahdi* (l'atteso vero messia) erano più forti in Islam che in ambito cristiano.

Tuttavia le differenze erano molto più rimarchevoli. Il cristianesimo europeo distingueva nettamente tra la sfera secolare e quella ecclesiastica, lasciando spazio alle istituzioni non religiose[17]. Per il modo di pensare islamico tale distinzione era inconcepibile. L'idea islamica dell'assoluta centralità della legge religiosa impedì lo sviluppo del diritto costituzionale e anche del governo costituzionale. Ciò accadeva perché la *Sharī 'a* pretendeva di prescrivere un ordine politico, ma in realtà lo faceva solo in modo vago, combinando

[16] Studi generali sul pensiero politico islamico vengono svolti da T. NAGEL, *Staat und Gemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2 voll., Zürich-München 1981; L. FIRPO (ed), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, II, Torino 1973; A.K.S. LAMBTON, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory, the Jurists*, Oxford 1981.

[17] Cfr. B. TIERNEY, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, Engelwood Cliff (N.J.) 1964; A. BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge 1992, in part. cap. 2.

elementi di tribalismo e di assolutismo (iraniano). Il potere veniva attirato a sé dai principali capi militari, talvolta sostenuti da un'ideologia settaria. Una volta conquistato, la successione al potere entro il clan dominante era diretta, bene oppure male, sotto le incerte guide della *Sharī'a* e degli usi dinastici. Le azioni extracostituzionali, come l'assassinio e l'usurpazione militare erano de facto accettabili nel contesto della morale religiosa prevalente. In tema di disciplinamento sociale non si dovrebbe poi dimenticare la polizia segreta, ereditata dagli antichi regimi medio-orientali e perfezionata sotto i sovrani dichiaratamente islamici: in parte anche per questo un sultano avrebbe considerato rientrare tra i suoi compiti quello di mantenere in buono stato le strade pubbliche ed efficiente il sistema delle comunicazioni.

Infine, il concetto della comunità sacra (*umma*) come ordine politico-sociale significava che, nel lungo periodo, era assai più difficile se non impossibile sviluppare, nel mondo islamico, un'adesione di principio e quindi una vera lealtà verso lo Stato, la nazione o la classe. L'organizzazione di gruppo e i governi secolari venivano relegati nella sfera dell'interesse personale, mentre la sfera dei principi politici apparteneva alla *Sharī'a*.

Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento

di *Dilwyn Knox*

Vorrei incominciare citando il padre gesuita Matteo Ricci (1552-1610). Nel primo libro della sua opera *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, composta durante gli ultimi mesi del 1609 e i primi mesi del 1610, Ricci descrive i costumi, la cultura, il governo, la religione e altri aspetti dei cinesi, presso i quali aveva vissuto e operato per più di diciotto anni. Il settimo capitolo di questo primo libro è intitolato «Delle cortesie et alcuni riti»[1] e si apre così:

«Per antico titulo, che questa natione per se stessa si ha dato, si chiama *Regno di Politie et cose ornate*; et fra cinque virtudi che sono tra loro come cardinali, di che largamente trattano i suoi libri, l'una è la cortesia, la quale consiste in tenere rispetto l'uno all'altro e far le cose con circumspectione. Di qui viene di età in età esser tanto cresciute queste cortesie, che tutto il giorno vanno in volta senza aver tempo di far altra cosa; di che i loro savij si dogliono e lamentano e non se ne possono spedire. E conciosia cosa che quei che molto si danno all'esteriore tengono manco conto con l'interiore, vengono quasi in tutti i trattamenti a risolversi in un bello e vano apparire agli occhi, come loro stessi confessano. Da qui anco avviene che, non dico gli altri regni inculti e barbari, ma anche i nostri europei a chi pare usare di somma politia, comparati con questi cinesi saranno tenuti per huomini molto semplici e senza

Ho usato le seguenti abbreviazioni: *MGP* = *Monumenta Germaniae Paedagogica*; *MHSI* = *Monumenta Historica Societatis Jesu*; *PL* = *Patrologiae cursus completus, Series (latina) prima*, a cura di J.-P. MIGNE. Vorrei ringraziare Francesca Bugliani e Rolando Ferri che hanno letto il dattiloscritto e fornito suggerimenti; un ringraziamento, inoltre, anche a Valeria Marchetti per la traduzione.

[1] MATTEO RICCI, S.J., *I commentarj della Cina dall'autografo inedito*, in MATTEO RICCI, *Opere storiche*, a cura di P. Tacchi Venturi, S.J., 2 voll., Macerata 1911-1913, I, pp. 49-65 (Lib. I, cap. 7).

cerimonie nel loro trattare. Dirò prima del modo commune di far cortesia tra di loro; di poi de' loro riti particolari, specialmente di quello in che discordano dai nostri, che è la mia principale intentione in questi capitoli. Non tengono per cortesia tirarsi la barretta, o far riverentia con i piedi e molto manco abbracciarsi o basciare le mani o altra cosa che si presenti ad altri. La più comune cortesia loro è unire ambe le mani e le maniche, che sempre portano molto lunghe, et alzarle e poi abassarle di rimpetto dell'uno all'altro, dicendo l'un all'altro: *zin, zin*, che è parola senza nessuna significatione, se non di far cortesia...»[2].

Ricci, dunque, ammirava e nel contempo disapprovava la «cortesia» dei cinesi. Ammirava, da una parte, la complessità dei loro costumi e delle loro cerimonie. Osservò che essi erano così ricercati da far sembrare al confronto addirittura semplici le maniere degli europei. Tuttavia Ricci era anche critico. I cinesi consideravano la «cortesia» come una «virtude cardinale», cioè attribuivano alla «cortesia» la stessa importanza che i cristiani accordavano a ognuna delle loro quattro virtù cardinali. In questo i cinesi sbagliavano. I loro costumi e le loro cerimonie erano, e lo riconoscevano anche loro, convenzioni esteriori che affinavano le apparenze più che l'interiorità dell'uomo. Per richiamare il titolo di questi Atti, la «cortesia» cinese promuoveva una «disciplina del corpo» a cui non corrispondeva una virtuosa «disciplina dell'anima».

Un confronto chiarirà quanto Ricci intendeva sostenere. Più avanti nell'opera sopra citata, egli descrive così la città di Nan-ch'ang, capoluogo della provincia di Kiang-si, e i suoi abitanti:

«È questa città, che sogliamo chiamare Nanciano, assai famosa nella Cina per i molti letterati che escono di essa, e per il conseguente mandarini del governo del regno. Nel circuito è come la metropoli di Quantone, ma non tiene tanto trafico di mercanti, per esser la gente, di sua natura, molto moderata e parca et solita a contentarsi con puoco. Dentro de' muri tiene doi o tre lachi. La gente è inclinata alla pietà, avendo in essa molti che tutta la sua vita degiunano con il loro degiuno; et fra letterati vi è una congregatione di persone date a ragionare certi giorni delle cose della virtù, che nello esteriore vanno con molta modestia; ma conciosiacosa

[2] *Ibidem*, p. 49.

che non sanno il vero cammino della fede cattolica, vanno tutti come pecorelle senza pastore»[3].

A Nan-ch'ang, dunque, Ricci ritenne di aver finalmente trovato una disciplina esteriore, corporale, a cui corrispondeva una virtù interiore, o per dirla altrimenti, una «disciplina del corpo» che incoraggiava una «disciplina dell'anima» decisamente virtuosa. La gente di Nan-ch'ang era devota e c'era, tra loro, un gruppo di «letterati» i cui modi esteriori, visibili, di comportarsi esprimevano «modestia». Ricci ne concluse che per diventare cristiani a quelle persone mancava solo un pastore che insegnasse loro la verità rivelata del cristianesimo.

I due brani citati illustrano il tema del mio saggio. In primo luogo spiegherò che il cristianesimo medioevale modificò, secondo i propri interessi intellettuali e pratici, il concetto di «modestia» dell'antichità classica. In secondo luogo sosterrò che fu un ideale cristiano di armonia 'psicosomatica', più che la «cortesia», a differenza di quanto affermano Norbert Elias e altri[4], a venir identificato dagli europei, sia religiosi che laici, come *civilitas*, ovvero 'comportamento educato'. Tale modello di comportamento aveva un indubbio valore morale e venne individuato soprattutto nel *civis*, nel cittadino della cristianità del tardo medioevo, del rinascimento e della riforma. Se mi si consente di parafrasare nuovamente il titolo di questi Atti, si può forse dire che la disciplina religiosa diventò disciplina civile della società tra medioevo ed età moderna. Altrove ho delineato la mia ipotesi[5], applicandola in speci-

[3] *Ibidem*, p. 258 (III 11).

[4] Recenti raccolte di saggi ispirati dalle idee di Elias sono state curate da A. Montandon; si vedano A. MONTANDON (ed), *Etiquette et politesse*, Clermont-Ferrand 1992, e A. MONTANDON (ed), *Traités de savoir-vivre en Italie. I trattati di saper vivere in Italia*, Clermont-Ferrand 1993. È superfluo dire che non tutti gli autori dei vari contributi seguono Elias in modo acritico. Per esempio, Alain PONS, *Les fondements rhétorico-philosophiques des traités de savoir-vivre italiens du XVI^e siècle* (*ibidem*, pp. 173-189), propone una interpretazione più compatibile con la mia (cfr. questo saggio e gli altri alle note 5 e 6) che con quella di Elias.

[5] D. KNOX, *«Disciplina»: The Monastic and Clerical Origins of European*

fico all'Europa protestante[6]. In questo saggio, mi concentrerò sull'Europa cattolica e traccerò alcune idee che spero possano servire da guida per future ricerche.

I. *«Modestia» e «disciplina» clericali e religiose*

Sin dall'inizio vorrei chiarire cosa significava «modestia» per Ricci. Come tutti i gesuiti, egli attribuiva grande importanza a questo ideale. Quasi tutti i precetti riguardanti gli appartenenti all'ordine e i novizi e quasi tutti i regolamenti delle scuole e dei collegi gesuitici contenevano dettagliate *regulae modestiae*[7]. Queste *regulae modestiae* dettavano le norme del buon comportamento: come cioè i gesuiti e i loro allievi dovevano comportarsi a scuola, durante le funzioni religiose, a tavola, nelle latrine e nei dormitori. Essi dovevano camminare e non correre, evitare di ridere, non mettersi le dita nel naso o nelle orecchie in pubblico, non sputare davanti ad alcuno, non guardare continuamente in giro; inoltre le *regulae* prescrivevano come tenere la testa, controllare le proprie espressioni, mangiare, camminare, sedersi; in breve, come tutti gli appartenenti all'ordine dovevano tenere sotto controllo il proprio corpo in ogni ora del giorno e della notte. Una delle prime tra queste *regulae* si apre come segue. Ricorro a questa lunga citazione per mostrare, innanzitutto,

Civility, in J. MONFASANI-R.G. MUSTO (edd), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice Jr.*, New York 1991, pp. 107-135. Paolo Prodi ha gentilmente provveduto a rendere disponibile una traduzione italiana di questo articolo: *«Disciplina»: Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, trad. it. V. Marchetti, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient», XVIII, 1992, pp. 335-370.

[6] D. KNOX, *Erasmus' De civilitate and the Religious Origins of Civility in Sixteenth-and Early Seventeenth-Century Protestant Europe*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXXVI, 1995 [di prossima pubblicazione].

[7] D. KNOX, *«Disciplina»*, cit., pp. 122, 126-128 (trad. it. pp. 354, 359-362).

con quanta meticolosità i gesuiti tentavano di plasmare il comportamento individuale:

«Quod iis qui sunt in Societate observandum est, cum in publicum prodeunt, breviter in universum dici potest, ut in iis omnibus quae ad exteriorem hominem pertinent, modestiam prae se ferant, necnon humilitatem et religiosam maturitatem, bonumque exemplum, aedificationemque omnibus his, qui eos viderint. Quod vero ad particularia spectat, sequentia observentur. Caput non leviter huc atque illuc circunferatur, sed mature, si esset forte opus. Quod si opus non sit, feratur rectum, cum moderata in anteriorem partem inflexione, non autem in alterutrum latus. Oculi ut plurimum sint demissi, neque conversi in hanc aut illam partem; ac tunc maxime cum erit sermo cum veneranda aliqua persona, in eius vultum non figantur, sed ut plurimum aliquanto inferius. Rugae in fronte ne sint, cavendum est, multoque magis ne in naso, ut foris serenitas appareat, quae sit internae indicium. Labia neque nimis pateant, neque strictius aequo iungantur. Facies universa laetitiam potius prae se ferat quam maestitiam, aliumve animi affectum minus ordinatum. Externa vestis inferiora omnia contegat, ita ut superior pars colli appareat. Sint autem et vestimenta munda. Manus, nisi in attollenda veste occupentur, decenter compositae gestentur, et immotae. Incessus sit moderatus, et sine properatione, nisi urgeret necessitas; semperque, quoad fieri poterit, decoris ratio habeatur. Omnes denique gestus tales sint et motus, ut humilitatem significent, et videntes ad devotionem moveant.... [etc]»[8].

La «modestia» non era però un ideale esclusivo dei soli gesuiti. I teatini[9], i barnabiti[10], le orsoline[11], gli oratoria-

[8] *Regulae Modestiae* (1555), in D.F. ZAPICO, S.J. (ed), *Regulae Societatis Jesu (1540-1556)* (*MHSI*, LXXI), Roma 1948, pp. 520-521.

[9] *Constitutiones clericorum regularium et ad eas ab antiquitate firmandas, Antonii Caraccioli Clerici Regularis notae, hoc est, religiosarum prisci aevi legum rituumque compendium*, Roma, Bartolomeo Zannetti, 1610, pp. 53, 58-60, 91, 150, 154 (I 2, 4; II 1, 8, 10); MICHELE MUSCO, *Il regolare overo della perfettione religiosa*, 2 voll., Venezia, Giovanni Guerigli, 1628, II, pp. 108-123, in cui, tra le tante autorevoli fonti bibliche, antiche, patristiche e medioevali, si citano le *Constitutiones Clericorum Regularium*, cit., p. 58, parte I^a, cap. 4.

[10] *Constitutiones Congregationis Clericorum Regularium S. Pauli Decollati, qui vulgariter Barnabitae nominantur*, I 4, IV 7, in LUCAS HOLSTEIN, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, 6 voll., Augsburg 1759, V, pp. 458, 480.

[11] *Regola della noua compagnia di Santa Orsola di Brescia*, Brescia, Damiano de Turlini, [1569], sig. B1r-v, C3v-C4v (capp. 4, 10).

ni[12], in breve ogni gruppo e congregazione religiosa del sedicesimo secolo e dell'inizio del diciasettesimo abbracciarono l'ideale della «modestia»[13]. Una tale somiglianza non ci deve sorprendere, visto che quegli ordini e queste congregazioni attingevano, con piena consapevolezza, a una tradizione comune[14]. I teologi medioevali e tardo medioevali avevano incluso la «modestia» tra le virtù afferenti a quella cardinale della temperanza, definendola tra l'altro anche come equilibrio tra anima e corpo[15]. Perciò, lungi dall'essere un comportamento aggraziato, la «modestia» era un ideale che derivava rigorosamente dalle nozioni cristiane di anima e corpo. Secondo Tommaso d'Aquino: «Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles: quia ad imperium rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit»[16].

È sulla base di questo ideale morale che benedettini, cistercensi, francescani, domenicani, canonici regolari agostiniani, aderenti alla *devotio moderna* e altri chierici e re-

[12] D. KNOX, «*Disciplina*», cit., p. 122 (trad. it. p. 354).

[13] Cfr. anche per esempio *Constitutiones editae per Johannem Matteaum* [sic] *Gibertum Episcopum Veronensem*, in G.M. GIBERTI, *Opera*, Verona 1733, pp. c, 9 (*Adhortatio*; I 17); *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, Freiburg i. Br. 1901 ss., VIII, p. 965 (*Sessio sexta* [XXII], *Decretum de reformatione, canon primus*): «Quapropter sic decet omnino clericos in sortem Domini vocatos vitam moresque suos omnes componere, ut habitu, gestu, incessu, sermone, aliisque omnibus rebus nil nisi grave, moderatum ac religione plenum prae se ferant...».

[14] Per esempio nelle *Constitutiones clericorum regularium*, cit., pp. 59-60, si cita [BERNARDO SILVESTRE], *Formula honestae vitae*, 4 (*PL* 184, col. 1169B-C). M. MUSCO, *Il regolare*, cit., pp. 115-124, cita molte fonti patristiche e medievali.

[15] Per esempio S. TOMMASO D'AQUINO, O.P., *Summa theologiae*, 2a2ae, qu. 168, art. 1, in *Opera omnia*, Roma 1882 ss., X, pp. 349-350; S. ANTONINO, O.P., *Summa [theologica]*, indice composto da Johannes Molitoris, 4 voll. [Basel, Michael Wenssler], 1485, IV, sig. e4ra-rb (IV iv 10).

[16] S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 2a2ae, qu. 168, art. 1, cit., p. 349.

ligiosi medioevali e tardo medioevali prescrissero dettagliate regole di comportamento ad uso delle loro rispettive comunità spirituali[17]. *Disciplina* era il nome che comunemente veniva dato ai criteri che stavano alla base di queste regole[18]. Ma, lo ripeto ancora una volta, queste regole di «disciplina» non erano motivate da considerazioni di eleganza o convenienza sociale. Se l'anima e il corpo vivono in profonda simbiosi, ad ogni movimento e positura del corpo deve corrispondere un'affezione dello spirito. Perciò, mettendo a freno le manifestazioni fisiche esteriori degli impulsi e dei pensieri peccaminosi anche l'anima poteva imparare a resistere e, col tempo, a vincere quegli impulsi e quei pensieri.

La «disciplina», in altre parole, poteva trasformare un individuo in una unità armonica di corpo e anima in cui la ragione, la facoltà precipua dell'uomo, prevalesse sull'animalità del corpo[19]. Molti precetti esprimevano questa idea, servendosi di similitudini. Mentre fa o presta ascolto a qualcosa, osservava Ugo di S. Vittore, un novizio non deve tirar fuori la lingua come un cane assetato[20]; il domenicano del XIII secolo Umberto di Romans esortava il religio-

[17] D. KNOX, «*Disciplina*», cit., *passim*; e dello stesso, *Erasmus' De civilitate*, cit.

[18] Per esempio, S. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola CXIII ad Sophiam Virginem*, in *Opera*, a cura di J. Leclercq et al., 8 voll., Roma, Editiones Cistercienses, 1957-77, VII, p. 290 (*PL* 182, col. 258C-D) (S. Bernardo non scrisse questa lettera a un religioso, ma essa riprende le idee correnti sul comportamento religioso e venne spesso citata nelle regole del clero regolare e secolare); UGO DI S. VITTORE, *De institutione novitiorum*, in *PL* 176, coll. 925-952; [GUILLAUME PEYRAUT], O.P., *Speculum religiosorum sive de eruditione eorum libri sex* (erroneamente attribuito a Umberto di Romans), con altri scritti, Köln, J. Kinckius, 1616, pp. 59-60 (II i 4); [BERNARDO DI BESSE], O.F.M., *Speculum disciplinae*, in S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, 10 voll., Quaracchi, Ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 1882-1902, VIII, pp. 583-622.

[19] D. KNOX, «*Disciplina*», cit., *passim*; e dello stesso, *Erasmus' De civilitate*, cit.

[20] Cfr. UGO DI S. VITTORE, *De institutione novitiorum*, cit., cap. 12, col. 941C-D, e analogamente le *regulae modestiae* gesuitiche nei rispettivi passi riportati più avanti nel testo.

so a non tenere la testa eretta come un cervo o camminare impettito come un gallo[21]. Altri precetti ancora si appellavano alla ragione, assimilando la condotta disordinata al comportamento degli sciocchi, dei folli o a quello delle donne incinte, vale a dire esseri che mancavano di ragione o che l'avevano perduta[22].

II. *Fonti classiche e bibliche della «modestia»*

La «modestia» non fu un'invenzione cristiana. Come hanno riconosciuto gli autori del medioevo, del rinascimento e della riforma cattolica, essa proviene dalla filosofia classica greca e romana. Cicerone – solo per citare la più influente fonte classica –, trattando nel *De officiis*[23] della *verecundia*, della *modestia* e del *decorum* e di termini a essi connessi, vi aveva incluso il buon comportamento. I suoi commenti ispirarono i capitoli dedicati da S. Ambrogio al buon comportamento nel *De officiis ministrorum* e, direttamente o indirettamente, quelli del benedettino Giovanni di Fruttuaria (m. 1050), del domenicano Guillaume Peyraut (ca. 1200-1271) e di molti altri[24]. «Disciplina ista videtur idem esse quod modestia, de qua loquitur Philosophus», scrisse Peyraut, rifacendosi a Cicerone, in una dettagliata trattazione della «disciplina»[25]. Egli poi vi aggiunse, parafrasandola, la definizione ciceroniana del *decorum*. «Decorum est in homine, quod est con-

[21] UMBERTO DI ROMANS, O.P, *Expositio regulae B. Augustini*, in *Opera de vita regulari*, a cura di J.J. Berthier, 2 voll., Torino 1956, I, p. 249.

[22] D. KNOX, *Erasmus' De civilitate*, cit.

[23] CICERONE, *De officiis*, I xxvii 93, 96, xxxv 126-xxxvi 131.

[24] S. AMBROGIO, *De officiis ministrorum*, I xvii 65-xix 84, in *PL* 16, coll. 42-49; [GIOVANNI DI FRUTTUARIA], *De ordine vitae et morum institutione*, iii 10, vii 22, in *PL* 184, coll. 566D, 574C-575A; [GUILLAUME PEYRAUT], *Speculum religiosorum*, cit., pp. 54-138 (II i I-iii 6).

[25] *Ibidem*, p. 59 (II i 4), in cui presumibilmente si richiama CICERONE, *De officiis* I xxvii 93, xl 142. I commenti di Peyraut suggeriscono che, nel riferirsi al «filosofo», egli intendeva alludere a Cicerone invece che ad Aristotele.

sentaneum excellenti naturae hominis [vale a dire l'anima razionale]. Est aliquid indecens in homine, quod non est indecens in bruto»[26].

Anche se queste idee avevano avuto origine nella tradizione classica, il cristianesimo latino diede però loro l'impronta caratteristica. Matteo Ricci – per tornare al mio punto di partenza – giudicava la «cortesia» cinese con gli occhi di un cristiano e di un gesuita, più che con quelli di un filosofo o di un senatore antico. A mio parere, tre sono le caratteristiche distintive dell'interpretazione cristiana della «modestia» e tutte si rivelarono importanti per lo sviluppo del buon comportamento nell'Europa cattolica. In primo luogo gli autori cristiani fecero confluire le diverse concezioni, biblica e classica, dell'armonia di anima e corpo. «Ex visu cognoscitur vir et ab occursu faciei cognoscitur sensatus. Amictus corporis et risus dentium et ingressus hominis enuntiant de illo, ...»[27], recitavano due versetti dell'*Ecclesiastico* che gli autori del medioevo, del rinascimento e della riforma cattolica citano frequentemente per dimostrare che gli atteggiamenti del corpo rispecchiavano la condizione dell'anima. Un altro noto passo, questa volta tratto dai *Proverbi*, attestava che un contegno disordinato rivelava un animo altrettanto disordinato: «Homo apostata, vir inutilis, graditur ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, ...»[28]. Inoltre, per avvalorare l'idea che la «modestia» fosse una virtù, gli autori cristiani ripresero diversi passi di S. Paolo: «Modestia vestra nota sit omnibus hominibus», era una citazione ricorrente[29].

[26] GUILLAUME PEYRAUT, *Speculum religiosorum*, p. 60 (II i 4), in cui si parafrasa CICERONE, *De officiis*, cit., I xxvii 96.

[27] *Ecclesiastico*, 19, 26-27 (29-30). Per gli autori che citano questo passo, si veda per es. D. KNOX, «*Disciplina*», cit., p. 110 n. 11 (trad. it., p. 338 n. 11); S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 2a2ae, qu. 168, art. 1, cit., p. 349.

[28] *Proverbi*, 6, 12-14. Per gli autori che citano questo passo, si veda D. KNOX, «*Disciplina*», cit., pp. 112 n. 29, 113 n. 30 (trad. it. p. 342 nn. 29, 30); e UGO DI S. VITTORE, *De institutione novitiorum*, 10, 12, in *PL* 176, coll. 935 C, 938 B, 940 B-C.

[29] *Lettera ai Filippesi*. 4, 5, citata per esempio da S. ANTONINO, *Summa*,

Questi e altri passi delle Sacre Scritture non si limitavano ad avvalorare la moralità razionale della tradizione classica. Essi permisero agli autori cristiani di interpretare la «modestia» dell'antichità classica secondo una visione propriamente cristiana della natura umana e del fine della vita. Dio aveva creato gli uomini, unici fra tutte le creature, come unità di materia corporale e di anima razionale e aveva creato questi due elementi in armonia stabile e perfetta. Nel giardino dell'Eden, Adamo ed Eva avevano goduto di questa armonia di corpo e spirito, che però era e sarebbe sempre rimasta perciò la condizione voluta da Dio per tutti gli esseri umani. Per riconquistare tale condizione, l'uomo e la donna dopo la Caduta dovevano riformare il proprio corpo e la propria anima. La «disciplina» forniva gli strumenti. Cito ancora dalla trattazione che Guillaume Peyraut fa della «disciplina»:

«Circa primum notandum, quod per disciplinam corpus humanum brutalem similitudinem exuit. Psalm. [48: 21] 'Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis'. Bernardus: 'Puto iumenta dicerent, si loqui fas esset: ecce Adam quasi unus ex nobis factus est' [*Gen.* 3:22][30]. Hieron[imus]. 'Qui post carnem ambulant, in ventrem et libidinem proni; quasi irrationabilia iumenta reputantur'[31]. Homo ex corruptione naturae pronitatem brutalem habet ad delectabilia carnis. [Gen. 8:21] 'Sensus enim et cogitatio cordis humani in malum prona sunt ab adolescentia sua'. Haec pronitas indecens est in corpore humano. Aliter enim se debet habere corpus, quod regit spiritus rationalis, quam illud quod regit spiritus solus brutalis. Aliter vero se debet habere corpus quod regit Spiritus Sanctus quam illud quod regit spiritus malus. Disciplina corpus humanum quasi ad statum innocentiae reducit, dum illud subiectum et obediens spiritui reddit»[32].

cit., sig. C4^{ra} (IV iv 10), *Regola della noua compagnia di Santa Orsola di Brescia*, cit., sig. C4^{R} (ch. 10); M. MUSCO, *Il regolare*, cit., p. 111. Cfr. anche le *regulae modestiae* gesuitiche («in iis omnibus... viderint») citate oltre nel testo.

[30] S. BERNARDO, *Sermones in Cantica*, xxxv 3, in *PL* 183, col. 964 A.

[31] Non sono stato in grado di individuare questa citazione.

[32] GUILLAUME PEYRAUT, *Speculum religiosorum*, cit., pp. 61-62 (II i 5).

Per avvalorare questa tesi, altri autori facevano riferimento alla fine, piuttosto che all'inizio dei tempi. Dopo il giorno del giudizio, gli eletti avrebbero riacquisito l'armonia di corpo e anima di cui Adamo ed Eva avevano goduto prima della caduta. Tramite la «disciplina» e l'osservanza della *modestia* gli esseri mortali, uomini e donne, avevano la possibilità di pregustare, in questa vita, quella stessa armonia. Per citare da un trattato sulla mortificazione di un padre gesuita del Cinquecento, Giulio Fazio:

«Caput xx. *De Insigni quodam interioris Mortificationis effectu, compositione scilicet hominis exterioris, eiusque decoro.* ... Ex hoc igitur virtutum apparatu atque interiori quiete, beneficio Mortificationis comparata, resultat in exteriori homine, hoc modo mortificato, insignis quidam effectus, qui est certa maturitas et gravitas exterior, et compositio mirabilis, quam nos communiter *modestiam* vocamus, virtutem videlicet a magnis viris semper magni habitam, summisque laudibus exornatam. Quia cum corpus nostrum naturali vinculo sit cum anima arctissime coniunctum, naturaliter quoque secundum sui capacitatem, ab illa bonum malumque participat, quod sapiens manifeste significavit, cum ait [Eccles. 13: 31]: 'Cor hominis immutat faciem illius sive in bona, sive in mala'. Quemadmodum enim post universalem Resurrectionem mortuorum, ex interna gloria animarum beatarum in caelo, splendor quidam externus in ipsum corpus manabit, ut et aliae quoque qualitates gloriosae; ita proportione quadam ex compositione et quiete interiore animae nostrae in hac vita; ...»[33].

III. *«Modestia» e «disciplina» nella pedagogia cristiana*

Passiamo ora al secondo modo in cui il cristianesimo latino ha adattato la «modestia». Si tratta cioè di vedere come la *modestia* entrò a far parte della pedagogia cristiana. In teoria, la pedagogia dei religiosi e degli ecclesiastici non si curava delle differenze regionali, dei legami familiari, delle origini sociali, né di altre circostanze di tempo e di luogo.

[33] GIULIO FAZIO, S.J., *Liber de mortificatione nostrarum passionum, pravorumque affectuum. Nunc primum ex Italica lingua in latinam translatus* [da N. Lilius], Ingolstadt, Adam Sartorius, 1598, pp. 224-226.

L'obiettivo preminente era quello di trasformare i giovani in esseri razionali, in grado di accogliere la fede cristiana. Il primo passo era la *disciplina corporis*. Il novizio medioevale, il giovane chierico, i ragazzi o le ragazze laici che nel Cinquecento frequentavano scuole cattoliche dirette da chierici secolari o regolari dovevano innanzitutto disciplinare il corpo. Solo allora potevano veramente sperare di disciplinare la propria anima[34]. Questo modello pedagogico concordava col posto assegnato alla «modestia» nella gerarchia cristiana delle virtù. La temperanza era la più elementare delle quattro virtù cardinali e, a sua volta, la «modestia» la più elementare tra le sue derivazioni[35]. La «modestia» era perciò adatta ai giovani[36] e, si potrebbe aggiungere per inciso, alle donne di tutte le età[37]. Coloro la cui razionalità era limitata o non del tutto sviluppata non erano infatti in grado di padroneggiare le virtù razionali più impegnative come per esempio la giustizia o la prudenza, ma ci si poteva aspettare che sapessero mettere in pratica la più umile delle virtù, la «modestia» appunto.

[34] D. KNOX, «*Disciplina*», cit., pp. 110-114 (trad. it. pp. 339-344); e dello stesso, *Erasmus' De civilitate*, cit.

[35] S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 2a2ae, qu. 160, art. 1-2, cit. pp. 289, 290, cit.; S. ANTONINO, *Summa*, cit., IV, sig. e4ra (IV iv 10): «Modestia quid sit et a quibus commendatur. Capitulum x. Post continentiam et clementiam ponit Tullius [*De inv.* II liv 164] modestiam partem temperantie. sicut autem temperantia est moderativa eorum que difficilimum est refrenare scilicet delectationes ciborum et venereorum. ita modestia est moderativa eorum que in huiusmodi mediocriter se habent id est non habent tantam difficultatem».

[36] Per le fonti medioevali e patristiche, si veda D. Knox, *Erasmus' De civilitate*, cit. Per una fonte cattolica del XVI secolo, si veda per esempio *Regole della Congregazione et Scuole della Dottrina Cristiana della Città, Diocesi, e Provincia di Milano, fatte da Santo Carlo Cardinale di S. Prassede, et Arciuescovo, in esecuzione del terzo Concilio Prouinciale. Con molti nuovi ordini aggionti dall'Eminentissimo, et Reuerendissimo Sig. Cardinale Federico Borromeo parimente Arciuescouo. Di nuovo ristampato, et accresciute per ordine dell'Eminentiss. et Reuerendiss. Sig. Sig. [sic] Cardinale Odescalchi al presente Arciuescovo di Milano*, Milano, Sartori e Piccaglia, 1720, p. 230. A p. 230, le *Regole* sono datate all'anno 1606.

[37] Sulle donne e la «modestia», si veda oltre nel testo a pp. 96-98 con i relativi riferimenti.

Questo contesto pedagogico imponeva una certa omogeneità alla «disciplina» dei religiosi e degli ecclesiastici. Essa era un linguaggio che, proprio come il latino, intendeva essere uguale o comunque molto simile senza differenza di tempo o di luogo. In questo senso la «disciplina» era diversa dai molti codici 'vernacolari' di comportamento che variavano ampiamente a seconda della famiglia, dell'ambiente sociale, della regione, del luogo di lavoro, dell'epoca e di altre circostanze[38]. Uno scrupoloso frate francescano di Assisi del Duecento si sarebbe rapidamente uniformato alla *disciplina corporis* praticata in un coevo convento vittorino di Parigi, oppure, qualora lo stesso frate francescano fosse stato miracolosamente trasportato attraverso i secoli, si sarebbe facilmente adeguato ai precetti di «modestia» seguiti, per ipotesi, in un collegio gesuita nella Ingolstadt del Cinquecento. Indubbiamente alcuni precetti cambiarono, altri diventarono obsoleti, e se ne aggiunsero di nuovi. Nel suo *Speculum disciplinae*, per esempio, il francescano Bernardo di Besse (m. 1283) consigliava ai francescani di pulirsi il naso nel seguente modo: «Nares non in aliorum aspectu, sed ad partem cum duorum tantum aut trium appositione digitorum emungant»[39]. Tre secoli più tardi una raccolta di *regulae modestiae* dava un consiglio leggermente diverso agli studenti gesuiti: «nasum indecore ne emungat nec digito scalpat»[40]. Tuttavia, al di là di questa differenza e di molte altre dello stesso tipo, le regole del comportamento clericale e religioso furono decisamente poco influenzate dal tempo e dal luogo. Di nuovo la lingua latina offre forse l'analogia migliore. Infatti, per quanto variasse da un territorio o da

[38] Commenti di autori medioevali e rinascimentali sulla diversità dei modi di atteggiarsi si trovano in D. KNOX, *Ideas on Gesture and Universal Languages c. 1550-1650*, in J. HENRY-S. HUTTON (edd), *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, London 1990, pp. 101-136; D. KNOX, «*Disciplina*», cit., pp. 118-121 (trad. it. pp. 348-353); D. KNOX, *Erasmus' De civilitate*, cit. (Si veda oltre pp. 90-91).

[39] [BERNARDO DI BESSE], O.F.M., *Speculum disciplinae*, cit., p. 607 (I xxiv 2).

[40] *MGP* 2, p. 427 (a. 1583/86).

un'epoca all'altra, essa rimase per tutto il medioevo, il rinascimento e la riforma una lingua comprensibile in tutte le sue forme a chiunque sapesse usarla competentemente in una o più di quelle forme.

Spero che il confronto tra la colonna di destra e quella di sinistra qui sotto riportate chiarisca quanto voglio sostenere. Il passo trascritto a sinistra proviene dal più influente tra tutti i trattati medioevali sul comportamento dei religiosi, vale a dire il *De institutione novitiorum* di Ugo di S. Vittore[41]. (La data di stesura di questo trattato non è nota, ma è possibile che Ugo di S. Vittore lo abbia composto prima del 1125[42]). Il brano a destra è stato tratto da una raccolta di *regulae modestiae* scritta per gli studenti gesuiti più di quattro secoli dopo[43]. Non è chiaro se quest'ultima attinga al *De institutione* direttamente o attraverso una fonte secondaria. Comunque sia, nell'uno e nell'altro caso abbiamo la prova che i precetti di buon comportamento dei religiosi ed ecclesiastici persistettero nel tempo:

«Primum ergo diligenter observandum est, ut singula membra suum teneant officium, neque usurpent alienum, deinde ut unumquodque suum opus tam decenter ac modeste impleat, quatenus per indisciplinam aspicientium oculos non offendat....	«1. Membrum unum non usurpet officium sed unumquodque suum decenter actum exerceat, ...
Sunt enim quidam qui nisi buccis patentibus auscultare nesciunt, et quasi per os sensus ad cor influere debeat, palatum ad verba loquentis aperiunt. Alii (quod adhuc pejus est!) in agendo vel audiendo quasi canes si-	2. Non hiantibus patentibus buccis colloquentem quis auscultet ...
	5. Ne linguam protendat extra

[41] Ugo di S. Vittore, *De institutione novitiorum*, cit., cap. 12, col. 941C-942A.

[42] Riferimenti si trovano in D. Knox, «*Disciplina*», cit., p. 113 n. 33 (trad. it. p. 343 n. 33).

[43] *Regulae Modestiae R.P. Oliverii Manarei*, redatte nel 1583 e approvate nel 1586, in *MGP* 2, pp. 424-431, p. 426.

tientes linguam protendunt, et ad singulas actiones velut molam labia torquendo circumducunt. Alii loquentes digitum extendunt, supercilia erigunt, et oculos in orbem rotantes, aut profunda quadam consideratione deligentes, cuiusdam intrinsecus magnificentiae conatus ostendunt. Alii caput jactant, comam excutiunt, vestimenta adaptando componunt, et latera cubitando, pedesque extendendo ridiculam satis ostentationis formam fingunt. Alii quasi ambae aures ad audiendum factae non sint, alteram tantum collo detorto voci venienti opponunt. Alii typum nescio quem figurantes, oculorum inter videndum alterum claudunt, alterum aperiunt».

os, ut stulti faciunt. 6. Ne labia ad instar molae contorqueat et circumducat. 7. Ne comam mulceat aut excutiat: idem de barba. 8. Ne vestimenta saepius coaptet et componat. 9. Ne quasi cubitando se in latus incurvet vel muro. 10. Ne alteram tantum aurem praebeat loquenti, quia utraque ad audiendum facta est. 11. Ne supercilia erigat, quod vel superbiae indicium vel affectatae admirationis. 12. Ne oculos in orbem torquendo magnificentiam aliquam ostentet. 13. Ne caput nimium incurvet, hucve atque illuc contorqueat. 14. Ne alterum oculum claudat, altero loquentem aspiciat; quod affectatae est elationis. 15. Ne manibus gesticuletur, sed eas modeste contineat...».

Questo persistere dei precetti religiosi e della loro concreta applicazione nella pedagogia cristiana fece sì che la «disciplina» divenisse, più di tutti gli altri codici 'vernacolari' del buon comportamento, il fondamento di un ideale laico che si diffuse in tutta la cristianità latina. Solamente la «disciplina» fu un linguaggio 'universale' – 'universale' non perché, ripeto, usata da tutti, ma perché, come ho spiegato in precedenza, nel corso dei secoli essa conservò una coerente identità in tutta la cristianità latina. Inoltre, sola tra tutti i principi di condotta, la «disciplina» fece parte, almeno dal XIII secolo in poi, di una pedagogia generalmente uniforme che, per varie ragioni, le autorità secolari ed ecclesiastiche incoraggiarono i laici ad adottare. Nel XIII secolo, i chierici secolari e regolari esortavano non solo i ricchi e i potenti[44], ma anche genitori di più umile condizione a infondere la «modestia» nei loro figli[45]. E ancor più significativamente, a

[44] D. KNOX, «*Disciplina*», cit., p. 115 (trad. it. p. 345).

[45] Un caso interessante è dato da un testo latino del XIII secolo, conte-

partire dal Quattrocento e comunque dall'inizio del Cinquecento, in Italia, in Germania e forse anche altrove, le opere latine che presentavano le arti del trivio e del quadrivio ai giovani laici e, analogamente, le scuole dove queste arti venivano insegnate agli studenti laici prescrivevano norme di buon comportamento modellate sulla «disciplina» religiosa ed ecclesiastica[46]. Castiglione è un sorprendente testimone in questo ambito, ma forse proprio per questo, pre-

nente una serie di precetti di un padre al figlio, alcuni dei quali relativi al 'buon comportamento'. L'unico esemplare di questa opera, per quanto ho potuto vedere, si trova a Budapest, Országos Széchényi Könyvtár [Biblioteca Nazionale], clmae 59 (996 Quart. lat.), fol. 33r-39r, XIII sec. [o, forse, XIV? sec.]; essa risulta mancante all'incirca della prima metà dell'opera. Il manoscritto non reca da nessuna parte l'autore o il titolo. Nell'*explicit* si legge: «ut cum omni progenie celestis patrie faciat nos conciues ubi gaudebimus sine fine». Sul comportamento si veda, per esempio, *ibidem*, fol. 35v: «Iam care fili mores animum informantes edocui. Verum quia incomposicio corporis inco[m]posicionem mentis ostendit est decens ut viuendi corporaliter normam accipias[.] Plerunque namque spiritus et caro luctantur ad contraria declinantes, propter quod ipsorum laberinta integritas. Summo igitur opere est studendum ut conformentur ad unum et idem, ut sicut simul beatitudinem appetunt, sic simul et uniformiter currant ad victorie bravium consequendum. Erit igitur tibi pre omnibus cura sollicita ut mane diluculo hora qua decet de sonno surgere, crucis tibi facto signaculum, manibus lotis, facie in templum dei dirige gressus tuos, [,] illud quam reverenter ingrediens benedicito dominum etc; fol. 37r: «Honora maiores maxime senes. Ac semper dei et hominum beneplacitis te coapta. Vestium usus tue condicioni sit decens, non sint curiose, nimis aut uiles, quia in curiosis uanagloria, in uilibus ueronō notari posset ypocrisis. Incessus tuus semper procedat honestus, non superba facie uel turgidis oculis, nec manibus aut pedibus saltuosis, sed in omnibus tene modestiam semper signum humilitatis ostendens. Saluta quem inueneris quia per salutacionis alloquium firmatur amicicie federa», etc. Per un'indicazione sul pubblico per cui l'autore stava scrivendo si veda per esempio fol. 36r-v: «Quod si studio scienciarum te a principio non dedisti, es predestinatus agricola, vel ouium pastor, aut de ceteris animalibus curam habens aut in mechanicis artibus eruditus; ex hijs fili te [fol. 36v] non reputes viliorem, quia de semine regum multi tales fuisse leguntur, multi etiam de talibus in sortem domini sunt assumpti, et non pauci sub celesti militia triumpharunt. Deus enim non facit distanciam in personis dum tamen vitam ducant laudabilem coram eo. Sis ergo studiosus in talibus quorum exercicio te dedisti, ne videaris remissus aut piger».

[46] Si veda D. KNOX, «*Disciplina*», cit., pp. 120, 123, (trad. it., pp. 351, 355); D. KNOX, *Erasmus' De civilitate*, cit.

zioso: «I boni pedagoghi», commenta uno degli interlocutori, «non solamente insegnano lettere ai fanciulli, ma ancora boni modi ed onesti nel mangiare, bere, parlare, andare, con certi gesti accomodati»[47].

In risposta al protestantesimo, i cattolici intensificarono, sia sul piano teologico che su quello della politica ecclesiastica, l'insegnamento del buon comportamento tra i laici. Erasmo, Sadoleto e altri umanisti di fede ecumenica ritenevano che il buon comportamento stimolasse la razionalità e di conseguenza un'autentica devozione cristiana, uguale per tutti, indipendentemente dalle differenze di religione, di setta o di condizione sociale. Il buon comportamento, cioè, era una componente semplice ma essenziale del più vasto programma di questi umanisti mirante a incoraggiare la devozione cristiana nei laici, e a frenare così la frammentazione del mondo cristiano. Essi ritenevano che il cristianesimo non fosse una religione rivelata accessibile solo agli eletti da Dio, come affermava il fideismo del tempo sia di marca cattolica che protestante, ma che esso contenesse invece una moralità e una filosofia razionale, intelligibile a tutti, unitamente a norme razionali di comportamento[48].

[47] BALDASSARRE CASTIGLIONE, *Il libro del cortegiano*, a cura di Vittorio Cian, Firenze 1947, p. 421 (IV 12). L'interlocutore, Ottaviano Fregosa, non specifica che tipo di insegnante abbia in mente, ma il contesto non suggerisce affatto che egli si riferisca ai precettori delle corti. Come nota Cian, Plutarco, *An virtus doceri possit*, in *Moralia*, 439F-440A, tra le altre fonti classiche, osserva che i precettori insegnano il buon comportamento. Io vorrei sostenere tuttavia che la fonte principale fu la pedagogia italiana del tempo, in particolare la pratica e la teoria pedagogica umanistica. Cfr., per esempio, le fonti citate in D. KNOX, «*Disciplina*», cit., pp. 120, 123 (trad. it., pp. 351, 355).

[48] Per Erasmo, si veda D. KNOX, *Erasmus' De civilitate*, cit. Sulla ragione quale principio del buon comportamento per Sadoleto, si veda JACOPO SADOLETO, *De liberis recte instituendis, liber*, Venezia, Giovanni Antonio dei Nicolini da Sabbio e F. lli, con Melchiorre Sessa, 1533, fol. 13^{r-v}: «Quid enim oculis hominum tam praeclarum, tamque magnificum, atque in omni pulchritudinis dignitate tam eminens accidere potest, quam virtutem animi intueri moderantis motus, et cupiditates suas, easque ad rationis normam apte dirigentis? Qua consuetudine si a primo imbutus puer in parente ipso fuerit, nae ille egregiam sementem in animo conce-

L'insistenza di Erasmo e Sadoleto sul buon comportamento si rivelò più fruttuosa delle loro speranze ancora più ambiziose di riunificazione del mondo cristiano. Dagli anni trenta del Cinquecento in poi, le autorità religiose e secolari dell'Europa cattolica, come pure le loro controparti protestanti, cercarono in tutti i modi di rafforzare l'ortodossia religiosa e sociale[49]. L'educazione scolastica, compreso l'in-

perit futurae in se praestantissimae virtutis. Sed hanc modestiam et temperationem animi sequitur corporis in omni motu ac gestu quaedam quasi tarditas; non ponderis illa, neque lentitudinis, id enim plerunque ignaviae, et desidiae potius est, aut etiam stultitiae interdum, et stoliditatis. Sed quae se ad illam interiorem gravitatem accommodet, eisdemque et astringatur habenis, et laxetur, quibus regitur animus: ut cum eveniat interdum ut acrius aliquid agendum contendendumque sit, manuum, pedumque celeritas, et vultus, vocisque acrimonia, non interdicta nobis a natura, sed ab ratione intus atque consilio ad usus necessarios reservata fuisse videatur. Hoc, ut dixi, quod est ipsius vitae quasi decorum quoddam, ornans illam totam atque illustrans, nosse quid quacunque in re deceat, et quando et quatenus, maxime [fol. 13^r] quidem comprehenditur et perficitur ex philosophia, quae una facit, ut sit ipsum sibi undique, et in omnem vitam semper consentiens».

[49] Sul tema del buon comportamento in Italia nel corso della seconda metà del XVI secolo, si veda il saggio di Ottavia Niccoli inserito in questi Atti e, della stessa, il volume di prossima pubblicazione ivi menzionato. Vorrei ringraziare Ottavia Niccoli per avermi spedito una bozza del suo articolo e per l'aiuto prestatomi su altri aspetti inerenti la pedagogia cattolica italiana del XVI secolo. Le idee di buon comportamento della riforma cattolica, i metodi usati per diffonderle nella società e le ragioni di questa azione divulgativa, descritti da Ottavia Niccoli, sono considerevolmente simili a quelli che prevalsero nei paesi di lingua tedesca nel XVI e all'inizio del XVII secolo. Cfr. D. KNOX, *Erasmus' De civilitate*, cit. La differenza più significativa che ho fin qui riscontrato riguarda i libri di testo. Molti, se non probabilmente la maggior parte, dei *curricula* delle scuole latine protestanti annoveravano opere sulla *civilitas* come il *De civilitate* di Erasmo, il *Praecepta morum puerilium* di Camerarius e il *Disciplina et institutio puerorum* di Brunfels. Nelle scuole latine dell'Europa cattolica di solito queste e altre opere sul buon comportamento non venivano inserite come parte del *curriculum*. Nondimeno l'opera di Erasmo fu straordinariamente popolare nell'Europa cattolica. Nelle scuole cattoliche dei territori di lingua tedesca, essa veniva insegnata presumibilmente perché si era imposta come un testo canonico e facilmente accessibile. Per esempio, una visita nel Ducato bavarese dal 1558 al 1560, riferisce che un precettore cattolico di una scuola latina della città di Deggendorf, tra Ratisbona e Passau, insegnava ai suoi studenti l'opera di Erasmo; si veda *MGP* 41, p. 299. Il *De civilitate* di Erasmo fu oltremo-

segnamento delle buone maniere, prometteva di spezzare quel legame di dissolutezza che univa una generazione all'altra, in special modo genitori e figli. Essa avrebbe trasformato i giovani in cristiani fedeli, disciplinati e obbedienti[50]. A partire dalla metà del Cinquecento, regolamenti scolastici, *curricula*, libri di testo, compendi per gli insegnanti e pronunciamenti sull'educazione da parte sia ecclesiastica che laica davano quasi sempre grande enfasi al comportamento. Il buon comportamento compare come il necessario requisito dei ricchi e dei poveri, dei nobili, dei borghesi, dei colti e degli incolti[51]. Gli istitutori privati insegnavano le buone maniere ai discendenti dei ricchi e dei potenti[52]. Le scuole in cui si insegnavano le arti del trivio o del quadrivio, sia che fossero dirette da laici che da ordini religiosi, educavano gli

do influente anche in Spagna e in Italia; si vedano per esempio rispettivamente Palmireno, citato oltre nel testo p. 99, e l'articolo di Ottavia Niccoli che si trova in questi Atti.

[50] Le opere pedagogiche cattoliche incoraggiarono costantemente le autorità secolari a promuovere l'educazione scolastica in quanto quest'ultima favoriva una stabilità politica; si veda SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *De regni, regisque institutione libri III*, Anversa, Willem Speelmans, 1556, sig. H8v-I8v; ORLANDO PESCETTI, *Orazione dietro al modo dell'instituire la gioventù, alla magnifica, et inclita Città di Verona. Indiritta al molto illustre Signor il Signor Conte Giulio Cesare Nogarola degnissimo Proueditore della detta Communità*, Verona, Girolamo Discepolo, 1592.

[51] Gli autori della riforma cattolica precisarono che le regole del buon comportamento valevano per i ricchi come per i poveri, per i nobili come per quelli di umili natali; si veda per esempio JUAN BONIFACIO, S.J., *Christiani pueri institutio, adolescentiaeque perfugium*, Salamanca, Mathias Gast, 1576 (ma colophon, 1575), p. 329; SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *De regni, regisque institutione*, cit., sig. T4r-T5v, il quale sottolineò che i membri della famiglia reale dovessero osservare la «modestia» e aggiunse, *ibidem*, sig. T5r, che chi non era naturalmente *modestus* poteva imparare a diventarlo con l'esercizio: «plurimum tamen recta institutio, et concepta de maiestate regia valet opinio, quam non modo Rex quivis, dum se in potentiae illius fastigio collocatum videt, tueri studet, sed etiam privatus homo, qui aliquam doctrinae, prudentiae, vel recte factorum laudem et aestimationem sit adeptus. Quo nomine ab ipsa pene infantia Reges tueri gravitatem hanc moderatam, venusta, lenique mansuetudine conditam ediscant, ne leviculi, et quasi ludii quidam videantur. Nec enim hoc solum contra modestiae virtutem est; ...».

[52] Per esempio, JUAN BONIFACIO, *Christiani pueri institutio*, cit., p. 325.

scolari a osservare sempre la «modestia», e, per assicurarsi che lo facessero, di solito davano vita a forme di controllo disciplinare affidate a studenti anziani e a sistemi di punizione[53]. Su questo aspetto insistevano parimenti le scuole non latine e tutte le altre che diffondevano l'istruzione tra le popolazioni rurali e di città. Per esempio, nell'Italia settentrionale, le 'scuole della dottrina cristiana' – vale a dire le scuole di catechismo dei giorni festivi che i laici e il clero promossero a partire all'incirca dal 1535[54] – insegnavano soprattutto la dottrina religiosa e i «costumi christiani» ai bambini e alle bambine (rispettivamente di età compresa tra quattro e quattordici anni e tra quattro e dodici anni)[55], e in particolar modo a coloro che non frequentavano altre scuole o che non avevano precettori privati[56]. Le 'scuole della dottrina cristiana' insegnavano a comportarsi bene come parte del catechismo[57]; pretendevano che gli scolari imparassero a

[53] Per la «modestia» nelle scuole gesuitiche si veda oltre nel testo a p. 84 e nei riferimenti relativi. Per la «modestia» nei regolamenti scolastici di una progettata scuola latina diretta da autorità secolari, si veda, per esempio, ORLANDO PESCETTI, *Orazione*, cit., sig. D1r, D2v.

[54] Sulle 'scuole della dottrina cristiana', si veda M. TURRINI, *«Riformare il mondo a vera vita christiana»: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient», VIII, 1982, pp. 407-489; e P.F. GRENDLER, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore 1989, pp. 333-362. Desidero ringraziare Ottavia Niccoli per avermi segnalato l'articolo di Miriam Turrini sopra citato.

[55] Sull'insegnamento religioso e i «costumi christiani» come centro delle 'scuole della dottrina cristiana', si veda M. TURRINI, *«Riformare il mondo a vera vita christiana»*, cit., pp. 417, 435-448, 460, 462, 488-489, e *passim*; e l'articolo di Ottavia Niccoli in questi atti. Sull'età degli alunni si veda M. TURRINI, *libidem*, pp. 458 n. 271, 459.

[56] I fanciulli di nobili natali che avevano precettori privati erano tenuti a frequentare le 'scuole della dottrina cristiana'; si veda M. TURRINI, *«Riformare il mondo a vera vita christiana»*, cit., pp. 455, 463; *Regole della Congregazione et Scuole della Dottrina Cristiana della Città, Diocesi, e Provincia di Milano*, cit. (nella nota 36), p. 76. Talvolta i nobili obiettavano sul fatto che ai loro figli fosse richiesto di frequentare le 'scuole della dottrina cristiana', dal momento che essi venivano educati da precettori privati: cfr. M. TURRINI, *libidem*, p. 463.

[57] *Catechismo e formulario per ammaestrare i fanciulli ne la religione*

memoria delle liste di «costumi christiani» tratte da manuali stampati o da grandi tavole esposte in classe[58]; prescrivevano agli insegnanti e al personale della scuola di far rispettare agli scolari la regola della «modestia» e di dare il buon esempio, osservandola essi stessi[59]. Le regole dei «costumi christiani» insegnavano agli scolari a esser composti per la strada, in chiesa e a casa; a dire una preghiera prima di coricarsi e al risveglio mattutino; a vestirsi bene, a lavarsi le mani e a recitare una breve preghiera prima e dopo i pasti; a mangiare e a bere con moderazione; a evitare la bestemmia, le imprecazioni e il linguaggio scurrile; a dire una preghiera o altrimenti a segnarsi davanti a una chiesa, a una statua o a un'immagine religiosa; a togliersi con deferenza il cappello quando incontravano un prete; a mostrarsi rispettosi con gli anziani e così via[60]. E ancora una volta spiccava tra queste

christiana fatto in modo di dialogo, dove il ministro della Chiesa domanda, & il fanciullo risponde, s.l. [Venezia?] 1545, fol. 18v; *Interrogatorio del Maestro al Discepolo, per instruir li Fanciulli: & quelli che non sanno nella via di Dio. Nel quale si contiene tutte le cose che debbe sapere ogni Fidel Christiano: cavate dal Santo Evangelio, & dalli Santi...*, Venezia, Appresso di Agustino [sic] Bindoni, 1502 [i.e., 1552?], sig. e6r-v. Per le regole del buon comportamento nel catechismo, si veda ancora M. TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», cit., p. 435 n. 143.

[58] *Ibidem*, pp. 435-436.

[59] Cfr. *Regole della Congregazione et Scuole* (nella nota 36) *della Dottrina Cristiana della Città, Diocesi, e Provincia di Milano*, cit., pp. 6, 65, 84, 133, 134, 230; GIOVANPAOLO DA COMO [GIOVAN PAOLO MONTORFANO], *Ordini et capitoli della Compagnia dell'Oratorio. Il quale è nell'Hospitale de gli incurabili in Venetia, circa il governo delle schole de putti, che sono in detta città... Raccolti dal Reverendo Padre Don Giovanpaolo da Como, Preposito delli Reverendi Padri Clerici Regolari di San Nicola*, Venezia, G. Giolito, 1568, pp. 9, 34-35, 38-39. (Quest'opera è segnalata in M. TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», cit., pp. 468-469, § I.11; e in P.F. GRENDLER, *Schooling in Renaissance Italy*, cit., p. 425).

[60] Cfr., per esempio, *Regola de'costumi christiani, principalmente per giovanetti desiderosi di viver in gratia di Dio e de suoi maggiori*, s.l., s.a. (Quest'opera è segnalata in M. TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», cit., p. 489 § IV.10). Desidero ringraziare Ottavia Niccoli per avermi molto gentilmente inviato una fotocopia di questa *Regola*. Per un'ulteriore discussione sul contenuto delle regole dei «costumi christiani», si veda M. TURRINI, *ibidem*, pp. 437-442.

ingiunzioni l'idea che gli scolari dovessero adempierle con misura e senno, cioè con «modestia»[61].

In tal modo, ed in altri analoghi, la pedagogia dell'epoca della riforma cattolica fece della «modestia» una norma per tutti i cristiani e lo fece mentre riaffermava con vigore l'idea tradizionale che la «modestia» fosse un complemento essenziale della devozione coerentemente con il suo impegno a ristabilire un autentico cristianesimo[62]. Il giovane cristiano dell'Europa cattolica del XVI secolo, non diversamente dai novizi e dai chierici medioevali, doveva praticare la disciplina del corpo per promuovere la sua crescita spirituale. Comportarsi bene, scriveva il gesuita spagnolo Juan Bonifacio (1538-1606) in un antico e autorevole trattato di pedagogia gesuita, era «sanctitatis occultae non leue indicium» e rappresentava un aspetto secondo per importanza solo alla «religionis et Christianae pietatis observationem». Come avevano spiegato Cicerone e S. Ambrogio, la ragione era il metro del buon comportamento. L'osservanza di regole razionali di comportamento rafforzava l'anima razionale nella battaglia che la impegnava in tutto l'arco della vita contro il disordine degli appetiti e delle passioni. Ciò, commentava Bonifacio, riguardava allo stesso modo tutti i fanciulli indipendentemente dalla loro famiglia d'origine o da altre circostanze[63].

[61] Cfr. per esempio, *ibidem*, pp. 441, 443, 446, 462; *Regola de' costumi christiani*, cit. nella nota 60.

[62] Cfr., per esempio, ANDREA GHETTI DA VOLTERRA, O.E.S.A. (1524?-1599?), *Discorso sopra la cura, et diligenza che debbono hauere i padri, & le madri uerso i loro figliuoli si nella ciuilità come nella pietà christiana*, Bologna, A. Benacci, 1572. Non ho preso visione di alcuna copia di quest'opera. Desidero ringraziare Ottavia Niccoli per avermene fatto menzione. Per una sua discussione e per ulteriori osservazioni sul legame tra devozione e buon comportamento nelle regole dei «costumi christiani» si veda l'articolo di Ottavia Niccoli in questi Atti.

[63] JUAN BONIFACIO, *Christiani pueri institutio*, cit., pp. 288-290, 323-329. Bonifacio, *ibidem*, pp. 289-290 cita il *De off.*, I xxxv 128-129: «Nos autem naturam... dissoluta», xxxvi 130-131: «ergo et a forma... celeritates», xxxvii 134: «Sit ergo hic sermo... leporem», II xiv 48: «sed tamen difficile... deliniant». E Bonifacio, *ibidem*, p. 291 osserva che S. Ambrogio nel *De*

L'istruzione religiosa popolare in città e in campagna diede corpo a tali speranze. In Italia, come si è detto, le 'scuole della dottrina cristiana' del XVI e dell'inizio del XVII secolo concentrarono con grande precisione i loro sforzi su quei due aspetti che le autorità laiche ed ecclesiastiche volevano che ciascuno apprendesse e rispettasse: la dottrina religiosa e i «costumi christiani». Qualsiasi altra cosa queste scuole insegnassero doveva essere adeguata a questi fini. Quindi, esse insegnavano a leggere poiché ciò aiutava gli scolari a imparare la dottrina religiosa e i «costumi christiani». Invece, sempre nel corso del XVI e all'inizio del XVII secolo, prestarono sempre meno attenzione alla scrittura, anzi per meglio dire, spesso la trascurarono del tutto. Scrivere era un'abilità che notai, mercanti, preti, insegnanti, uomini di lettere e altri ancora acquisivano in ragione delle loro necessità, non era un sapere che avrebbe favorito la devozione tra il popolo[64].

IV. *La «modestia» e la comunità cristiana*

Le diverse nozioni cristiane del concetto di 'comunità spirituale' illustrano il terzo modo in cui la cristianità latina adattò la «modestia» dell'antichità classica. Nel medioevo, il centro di tutto era la comunità religiosa. La *disciplina animae* e la *disciplina corporis* riplasmavano l'individuo, facendone perciò un membro uniformato e obbediente di una coesa comunità spirituale[65]. «Ordo quidem vitae tenendus

officiis, I xvii 65-84, (*PL* 16, coll. 42C-50A), segue Cicerone: «Haec Tullius, a quibus ne latum quidem vnguem recedit Ambrosius, valent enim etiam ad Christiani pueri institutionem quae homo nostrae religionis ignarus Cicero docuit». L'edizione dell'opera di Bonifacio qui citata (di cui a n. 51 è riportato per esteso il titolo) è la prima. Questa stessa opera di Bonifacio conobbe sette edizioni, compresa una stampata a Macao nel 1589; si veda FÉLIX GONZÁLEZ OLMEDO, S.J., *Juan Bonifacio (1538-1606) y la Cultura Literaria del Siglo de Oro*, Santander 1938, pp. 17-18.

[64] M. TURRINI, *«Riformare il mondo a vera vita christiana»*, cit., pp. 428-432, 459.

[65] Si vedano, per esempio, [GIOVANNI DI FRUTTUARIA], *De ordine*, cit., v

est», scriveva il benedettino Giovanni di Fruttuaria (m. 1050) nel suo manuale per novizi, «et a verecundia prima quaedam fundamenta ducantur»[66]. (La parola *verecundia* indica qui, tra gli altri ideali, quello di buon comportamento). A tal fine un religioso doveva osservare le regole di decoro esteriore che ci si attendeva da ciascuno, a seconda della posizione ricoperta all'interno della comunità[67]. La pedagogia della riforma cattolica puntava in modo analogo a trasformare l'individuo nell'anima e nel corpo e, per questa via, a fondare comunità cristiane. L'ambientazione tuttavia era cambiata: il punto focale era adesso la città.

Gli autori del XVI secolo notarono questo cambiamento[68]. Un esempio è offerto dall'oratoriano Silvio Antoniano (1540-1603), amico di Carlo Borromeo e discepolo di Filippo Neri. In un'opera intitolata *Dell'educazione cristiana e politica dei figlioli libri tre*, iniziata nel 1580 e pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1584, Antoniano, dietro invito di Carlo Borromeo, dette formulazione ai principi della pedagogia cattolica, compreso il 'buon comportamento'. Dietro questo programma pedagogico stava ancora il modello del noviziato medievale, che preparava il giovane educando a vivere nella «piccola repubblica» di una comunità spirituale. «La giovinezza è feroce, non altrimenti che un cavallo indomito ed una fiera selvaggia» osservava Antoniano rifacendosi a S. Crisostomo[69]:

15-19, coll. 570B-573B; UGO DI S. VITTORE, *Expositio in Regulam Beati Augustini*, 4, in *PL* 176, coll. 897D-898D.

[66] [GIOVANNI DI FRUTTUARIA], *De ordine*, cit., iii 10, col. 566D.

[67] UGO DI S. VITTORE, *De institutione novitiorum*, cit., c. 5, coll. 928D-931B; Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (BNCFi), *La constitutione ouero dichiaratione sopra la regola di Sancto Saluatore reuelate a Sancta Brigida* di ANONIMO, ms. conv. soppr. B III 1696, ff. 37r-77v (XV sec.), in part. ff. 52v-56v: «Della honesta reuerentia & costumi...».

[68] Per gli autori protestanti, si veda D. KNOX, *Erasmus' De civilitate*, cit.

[69] SILVIO ANTONIANO, *Dell'educazione cristiana e politica dei figlioli libri tre. Scritto ad istanza di San Carlo Borromeo*, a cura di L. POGLIANI, Torino 1926, p. 65 (I 42). Antoniano cita: «Crisostomo, che scrivendo sopra san Paolo...». Il riferimento è forse allo scritto *In Epist. ad Hebrae-*

«onde fa d'uopo grandissima diligenza ed incominciare dalla più tenera età a bene allevarla colla disciplina di ottime leggi, acciò dic'egli: *la consuetudine istessa della virtù* sia poi la legge, e la guida, passando in abito ed in *natura*. Ma in quanto all'esempio di coloro, che per la lunga esperienza sono efficacissimi testimoni del vero, qual più idonea prova può esservi di quella di tante santissime religioni e congregazioni, alcune delle quali sono antichissime, dico de' monaci, e de' frati, e dei canonici, chiamati regolari? le quali essendo a guisa di piccole repubbliche, o di grandi case e famiglie, hanno sempre avuto grandissima cura della educazione de' fanciulli, e come essi dicono, del noviziato»[70].

Per questa ragione, proseguiva Antoniano, il Concilio di Trento aveva istituito i seminari[71], in cui la Chiesa preparava i giovani chierici e formava il gruppo che si sarebbe adoperato per la riforma della cristianità[72]. Da ciò si poteva concludere, aggiungeva Antoniano, che lo stesso ideale, con qualche aggiustamento, valeva anche per i laici che abitavano le città:

«Dal qual luogo s'inferisce, che come per fare un buon clero conviene far seminario di buone piante, le quali sono i fanciulli; così parimenti, data la debita proporzione, per avere buona *cittadinanza* d'uomini secolari, è necessario incominciare ad educarli bene sino dalla loro fanciullezza»[73].

os, 29, in J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, 63, pp. 765-772 sugli ebrei xii 5-11. Può anche essere, tuttavia, un impreciso rimando a S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *De liberorum educatione*, *ibidem*.

[70] SILVIO ANTONIANO, *Dell'educazione cristiana e politica*, cit., pp. 64-65 (I 42).

[71] Antoniano cita traducendo dal *Concilium Tridentinum*, vol. 9, p. 628, *Sessio septima* [XXIII], *Decretum super reformatione*, *canon* 18; cfr. SILVIO ANTONIANO, *Dell'educazione cristiana e politica*, cit., p. 65.

[72] Molti autori laici e religiosi del XVI e dell'inizio del XVII secolo facevano notare che gli ecclesiastici e i religiosi potevano fornire un modello di buon comportamento per i laici. Si veda anche, per es., D. KNOX, «*Disciplina*», cit., p. 122 (trad. it., p. 354); e STEFANO GUAZZO, *La civil conversatione*, Brescia, Vincenzo di Sabbio [per conto di] Tommaso Bozzola, 1574, f. 106v: «Ma i veri catolici non possono negare, che la conversatione de' religiosi non sia grandemente fruttuosa, percioche con la dottrina ci tengono diritti nella buona via, et con la sola gravità esteriore ci danno essempio di timore et di reverenza».

[73] SILVIO ANTONIANO, *Dell'educazione cristiana e politica*, cit., p. 65.

Di certo, queste ambizioni furono spesso disattese. Comunque, ai fini della nostra trattazione, quanto quelle ambizioni venissero concretizzate non è cosa tanto importante da considerare. Più decisivo fu il fatto che gli abitanti delle città assimilarono le regole del buon comportamento assai più prontamente delle popolazioni rurali. La dispersione delle scuole in campagna, i continui impegni imposti dalla vita agricola, il senso di isolamento avvertito da molti preti in ambienti sociali e culturali a loro non familiari e altre difficoltà pratiche ostacolarono la catechesi della devozione comune e l'insegnamento, che a questa altrove si accompagnava, del 'buon comportamento'. Per esempio, i resoconti di alcune visite effettuate nelle zone rurali dell'Italia settentrionale, indicano, quantunque in modo confuso, che le scuole di catechismo erano spesso male organizzate e frequentate irregolarmente, e ciò in misura maggiore di quanto accadesse nelle scuole di città. Queste ultime, per esempio, potevano contare sull'appoggio di quattro o più insegnanti mentre, invece, nelle scuole dei distretti rurali i corsi di catechismo erano affidati ad un solo maestro[74].

La diversa adesione delle campagne e delle città all'ideale del buon comportamento rafforzò nelle comunità cittadine una convinzione a lungo nutrita: quella di appartenere a comunità che, per quanto imperfette, erano notevolmente diverse, nell'anima e nel corpo, dalle genti che vivevano al di fuori di esse[75]. Era solo in città che sembravano, di solito,

[74] M. TURRINI, *«Riformare il mondo a vera vita christiana»*, cit., p. 459, n. 273. Per le cifre del personale nelle 'scuole della dottrina cristiana' si veda *ibidem*, p. 450.

[75] Si veda D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull'etica medioevale delle buone maniere*, in D. ROMAGNOLI (ed), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età Moderna*, Milano 1991, pp. 21-70, in part. pp. 34-35, 56, 61-62 e i riferimenti relativi. Una novella del senese Gentile Sermini illustra alla perfezione questa manifesta differenza. Per sfuggire alla peste del 1424, Gentile Sermini lascia Siena e va a vivere con i contadini in un paese, che non nomina, delle montagne vicine. Egli descrive la sporcizia dei contadini, la loro maniera disgustosa di mangiare, le abitudini spregevoli hc avevano nel pulirsi il naso e altri loro modi di comportarsi. Deride inoltre il

realizzarsi le condizioni propizie alla formazione di laici disciplinati, obbedienti e uniformati. Era solo nelle città che scuole latine, istitutori privati, collegi e università educavano il corpo e l'anima. Era solo qui che gli individui, che l'educazione latina aveva disciplinato e mortificato potevano persuadere i loro fratelli e le loro sorelle laici meno istruiti a essere devoti cristiani e a comportarsi bene, e questo appunto principalmente con lo strumento del catechismo e dell'educazione cattolica. Per contro, oltre le mura di cinta delle città dominavano principi completamente diversi. Non per nulla allora gli abitanti delle città di frequente designarono le regole del buon comportamento con il termine di *civilitas* e deprecavano il comportamento rozzo e villano definendolo *rusticitas*[76]. Il termine *civilitas* denotava un modello di comportamento caratteristico della città, la comunità dei *cives* laici. È inutile dire che non fu il XVI secolo a dare origine a questo significato. Infatti, già gli autori del XIV secolo, e forse anche di secoli precedenti, avevano usato il vocabolo *civilitas* per indicare, tra l'altro, il buon comportamento e un contegno controllato[77]. Ma fu solo nel Cin-

linguaggio rozzo e animalesco dei contadini, l'usanza di parlare solo delle proprie bestie e altri modi di comunicare tra loro. Ripetutamente, in questa e in altre situazioni, Sermini paragona i contadini agli animali. Unica eccezione è il prete, ser Cecco da Perugia, che è di origine cittadina. Si veda GENTILE SERMINI DA SIENA, *Le novelle*, Livorno 1874, Novella 12, pp. 169-181, in part. per es. p. 169: «piuttosto animali bruti meritavano essere chiamati per le operazioni loro di tanto esser zotichi, grossi e materiali, rustici e villani e sconoscenti, ingrati, senza alcuna umanità o discrezione...», pp. 172, 178-179, 180 e *passim*. Desidero ringraziare Sam Cohn per questa segnalazione.

[76] Cfr., per es., STEFANO GUAZZO, *La civil conversatione*, cit., f. 23r-v, che mentre faceva osservare che «la ciuil conuersatione» non era propria solo a chi viveva in città, nondimeno associava il comportamento rozzo al contadino (si veda, per es., *ibidem*, f. 82r); e ORLANDO PESCETTI, *Orazione*, cit., sig. C1r: «Altri [padri] finalmente... gli [cioè, i figliuoli] tengon la maggior parte del tempo in villa, dove continuamente con gente bassa e vile conversando, non solamente rustichi modi, e rustiche creanze apprendono, ma deposta a poco a poco la generosità, e la grandezza dell'animo, che ordinariamente aver sogliono quei, che nascon nelle Cittadi, bassi pensieri concepiscono, & alle cose umili solamente applican l'animo».

[77] GIOVANNI BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di P.G.

quecento che questa accezione divenne di dominio comune.

Il passaggio dalla comunità religiosa a quella laica, dalla «disciplina» alla *civilitas* lasciò il segno. Non tutte le norme di *civilitas*, non tutti i precetti di buon comportamento per i *cives* prescritti dai manuali, dai regolamenti scolastici, dalle «regole di buona creanza» o simili derivavano dalle prescrizioni religiose della «disciplina». Personalmente concordo con Daniela Romagnoli[78] e Ottavia Niccoli[79] sul fatto che le norme di buon comportamento nell'Europa tardomedioevale e della prima età moderna non possano essere ridotte a un'unica fonte, sia essa clericale, religiosa, legata alla corte o altro ancora. È più probabile che invece siano parecchie le componenti che ebbero un ruolo in questo processo. Per esempio, un fanciullo o una fanciulla senesi del Cinquecento, consciamente o inconsciamente, avrebbero imparato come comportarsi dalla famiglia, dai coetanei, dai vicini, da chi svolgeva le loro stesse occupazioni, da un soldato di passaggio in città, da un chierico o da un personaggio eminente che fosse oggetto di ammirazione, da amici, dai domestici, dai manuali di buone maniere o di «buoni costumi» o da altre fonti ancora. Ma nonostante questa varietà delle forme di trasmissione di modelli educativi, i cittadini dell'Europa della Riforma cattolica, allo stesso modo dei religiosi e degli ecclesiastici medievali e del loro tempo, riconoscevano come *modestus* un modo di comportarsi razionale e moralmente

Ricci, Alpignano 1969, p. 51: «Ne' costumi domestici e publici mirabilemente fu ordinato e composto, e in tutti più che alcuno altro cortese e civile»; e analogamente nel cosiddetto *Compendium* della stessa opera, p. 130: «e il suo andare grave e mansueto, e ne' domestici costumi e ne' publici mirabilmente fu composto e civile»; BNCFi, *Liber Rettorice Tulij facundie eloquentie* di ANONIMO, II i 68 (Magl. VI 24), ff. 2r-83v (XV sec.), in part. f. 65v: «In parlare dignitoso quando far exordio, conuiene che stia destro e dritto del corpo, e ciuilmente muoua sua mano dritta, non pero balestrandola verso gli uditori». Questo *Liber* è una parafrasi italiana di PSEUDO-CICERONE, *Rhetorica ad Herennium*.

[78] D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città*, cit., in part. p. 70; si veda anche il saggio di D. Romagnoli in questi Atti.

[79] Si veda il saggio di O. Niccoli in questi Atti. Desidero ringraziare Ottavia Niccoli per avermi inviato una bozza del suo articolo.

virtuoso[80]. Se, per esempio, un fanciullo senese si fosse messo le dita nel naso davanti a qualcuno, si fosse dimenato di continuo, avesse sputato per terra in pubblico, si fosse grattato sotto le ascelle e nella zona inguinale, sarebbe stato rimproverato dai genitori per averlo fatto. Questo modo di comportarsi era sì in parte diverso, inusuale, singolare o divertente, ma soprattutto era animalesco, irrazionale e perciò disonorevole, indecoroso e moralmente riprovevole. Erasmo lo aveva spiegato nel *De civilitate* e molti autori, cattolici come pure protestanti, ripeterono ciò che egli aveva detto o, in altri modi, sottolinearono l'intento morale della *civilitas*[81]. Per esempio alcuni manuali ad uso delle 'scuole della dottrina cristiana' trattavano dei «costumi cristiani» in sezioni che avevano per titolo «Compendio di Ricordi Morali e Civili» o titoli simili. Secondo quanto spiegavano questi libri, la dottrina religiosa si occupava dell'anima; la *civilitas*, per converso, comprendeva regole morali che riguardavano il corpo[82]. Solo questo elemento morale consente di

[80] PSEUDO-UMBERTO DI ROMANS, *De officio praedicatoris communis*, in UMBERTO DI ROMANS, *Opera*, cit., II, p. 370: «Item, in bonis consuetudinibus conformet se his cum quibus conversatur. Verbi gratia, in aliquibus regionibus indecens est de scutella bibere; ultra scyphus, dum quis bibit, respicere; potagium de cochleari ut sonus audiatur sorbere; mensae cubitus incumbere, et similia. Quae quamvis peccata non sint, tamen vitanda sunt propter honestatem, apud eos qui talia reputant indecora. Sunt et alia, quae apud omnes sunt indecentia, sicut dormire in mensa, vel loqui dum quis cibum in ore tenet, et huiusmodi; haec ubique sunt vitanda». Cfr. inoltre le fonti citate in D. KNOX, *Ideas on Gesture*, cit.; D. KNOX, «*Disciplina*», cit., pp. 110, 118-121 (trad. it. pp. 339, 348-353); D. KNOX, *Erasmus' De civilitate*, cit.

[81] Cfr. D. KNOX, *Erasmus 'De civilitate*, cit., e per gli autori della riforma cattolica si veda, per es., ORAZIO LOMBARDELLI, *De gli ufizii, e costumi de' giovani libri IIII*, Firenze, Giorgio Marescotti, 1579, pp. 149-175 (IV 3-4). I confronti che Lombardelli fa con il comportamento degli animali derivano dal *De civilitate* di Erasmo.

[82] Per esempio, *Dottrina cristiana stampata d'ordine dell'Illustrissimo e R.mo Sig. Alessandro Petrucci Arcivescovo IX di Siena... Aggiuntovi le letanie della Madonna: alcuni utilissimi costumi morali & civili...*, Siena, Appresso 'l Bonetti, 1610, p. 88: «Compendio di Ricordi Morali, e Civili per l'educazione de' giovanetti, divisi in dodici Documenti, per l'azioni ordinarie d'ogni giorno. Documento primo, per la mattina. Havendo,

dar conto del perché gli abitanti delle città nel XVI e all'inizio del XVII secolo, attribuissero così tanta importanza alla *civilitas*; del perché la ritenessero un necessario complemento della devozione cristiana e dell'apprendimento, e del perché le autorità ecclesiastiche e civili la promuovessero come mezzo per riformare l'individuo e la comunità.

Conclusioni

C'era ancora un'altra circostanza che suggeriva di assegnare alla *civilitas* un valore morale. Dal XIII secolo in poi la società europea aveva cominciato a conoscere meglio altri popoli, giudicandone alcuni primitivi e altri raffinati almeno quanto lo erano gli europei se non di più. L'attenzione al comportamento aveva una parte importante nella formazione di questi giudizi. Se una tribù o un popolo aderiva a modelli razionali di comportamento, allora gli appartenenti a quella società erano evidentemente esseri razionali. Se invece non li seguiva due erano le alternative. La prima era che i suoi membri non fossero affatto esseri razionali poiché non erano nemmeno in grado di praticare la più elementare delle virtù, cioè la *modestia*. In breve, anziché esseri umani essi erano animali, ma va detto che solo di rado gli osservatori cristiani arrivarono a queste conclusioni. Più spesso essi arrivarono ad una seconda conclusione, cioè che si trattasse di uomini che ancora non avevano preso coscienza del loro potenziale razionale. Questa convinzione è alla radice di molti provvedimenti politici e amministrativi, come pure giuridici ed ecclesiastici, del tempo[83]. È sulla scorta di essa

come conviensi, li Giovanetti, qui innanzi imparato nella Dottrina Cristiana il servigio dell'Anima, doveranno apprendere il politico, e civile modo di ben procedere, per lo servigio della vita, e dell'esser loro. Pero, la mattina doveranno vestirsi de' lor panni acconciatamente, ...».

[83] Si veda in particolare J. MULDOON, *The Nature of the Infidel: The Anthropology of the Canon Lawyers*, in S.D. WESTREM (ed), *Discovering New Worlds. Essays on Medieval Exploration and Imagination*, New York-London 1991, pp. 115-124. Questo testo corregge alcune inesatte idee correnti sull'atteggiamento dei cristiani o degli europei verso i popoli ritenuti 'primitivi'.

che i cristiani erano obbligati a 'civilizzare' tali popoli, cioè a insegnare loro i propri costumi e i mestieri adatti alla vita cittadina, preparandoli in tal modo, nel corpo e nell'anima, ad apprendere la verità rivelata del cristianesimo. Il buon comportamento, la *civilitas*, era appunto una delle cose da imparare[84].

Ho sviluppato più dettagliatamente questo tema altrove[85]. Qui desidero aggiungere solo due esempi che illustrano gli adattamenti cristiani della *modestia* descritti nei precedenti paragrafi di questo saggio. Il primo esempio è stato già esposto, trattandosi della descrizione che Matteo Ricci fa degli abitanti di Nan-ch'ang[86]. Là, osservava Ricci, i cinesi vivevano entro le mura della città, si attenevano a principi razionali di *modestia*, seguivano i modelli indicati dagli uomini di lettere, erano morigerati e non eccessivamente assorbiti dai commerci. Simili abiti di vita (quasi monastici, potremmo aggiungere) facevano operare che gli abitanti di Nan-ch'ang sarebbero stati disposti ad abbracciare la fede cristiana, quando ne fosse dato loro l'opportunità[87]. Della descrizione di Ricci ci interessa sottolineare i seguenti punti: l'interpretazione della *modestia* in termini di virtù cristiana che, come altre virtù razionali, preparava l'anima ad accogliere la verità rivelata del cristianesimo; la convinzione che gli uomini di lettere debbano incoraggiare la *modestia* attraverso l'esempio o l'insegnamento impartito al popolo; l'associazione di *modestia* e vita cittadina.

[84] Cfr. J. DE SOLÓRZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, a cura di F.R. DE VALENZUELA, 5 voll., Madrid-Buenos Aires 1930 (ripubblicato in 'Biblioteca de autores españoles', 252-256, con un'Introduzione di M.A. Ochoa Brun, Madrid 1972), I, p. 384 (II xxv 2-4) in cui si cita da *Concilios limensis* (1552-1772), 3 voll., a cura di R. VARGAS UGARTE, S.J., Lima 1951-1954, I, p. 255 (Conc. Lim., Segundo Concilio [a. 1567-83], parte 2a, regola 113). Si veda anche Ibidem, p. 215 (Conc. Lim., Segundo Concilio [a. 1567-68], parte 2a, regola 112). Vorrei ringraziare Saral Castro per avermi segnalato questo riferimento.

[85] D. KNOX, «*Disciplina*», cit., pp. 129-134 (trad. it. pp. 363-369).

[86] Si veda sopra, pp. 63-65.

[87] Si veda sopra, p. 65.

Il secondo esempio illustra gli stessi aspetti ma, per contro, si riferisce ai popoli che i cristiani consideravano primitivi. La figura 1 è tratta dalla *Rhetorica christiana* scritta da un frate francescano, padre Diego Valadés (1533-82), che trascorse molta parte della sua vita come missionario nel Nuovo Mondo. Come altri religiosi[88], Valadés si vantava che i francescani e altri missionari avessero riunito assieme gli indiani che erano stati dispersi nei deserti e sulle montagne, insegnando loro a vivere in città[89]. La stampa illustra i vari metodi di evangelizzazione che i francescani usavano per convertire gli amerindi. Ciascuna lettera della stampa corrisponde a una sezione esplicativa del testo[90]. La spiegazione corrispondente alla lettera F in basso a destra recita così:

«F. Et quia modus est in rebus omnibus, ideo hunc in modum consistunt, quia praestolantur ut absolutis prioribus pro ordine schedularum ad ipsos redeat confitendi officium; semper enim alii alios excipiunt atque sibi invicem succedunt. Qua in re maxima civilitas, reuerentia, atque demissio cernitur absque omni tumultuatione et perturbatione»[91].

Nella comunità spirituale di Valadés, qui raffigurata come un insediamento missionario costruito attorno a una chiesa, gli amerindi avrebbero appreso la dottrina e i costumi cristiani, dei quali appunto era parte importante un comportamento composto e ordinato. Questo creava le condizioni favorevoli al conseguimento di quell'equilibrio interiore necessario a chi si preparava ad accogliere la dottrina cristiana. Gli amerindi avrebbero imparato, cioè, la *modestia* a cui i religiosi si erano tradizionalmente attenuti nelle comunità

[88] D. KNOX, «*Disciplina*», cit., p. 134 (trad. it. p. 369).

[89] DIEGO VALADÉS [DIDACUS VALADÉS], O.F.M., *Rhetorica christiana ad concionandi, et orandi usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis; quae quidem, ex indorum* [del Nuovo Mondo] *maxime deprompta sunt historiis*, ..., Perugia, Pietrojacopo Petrucci, 1579, p. [2]09.

[90] *Ibidem*, pp. [2]07-222.

[91] *Ibidem*, p. 219.

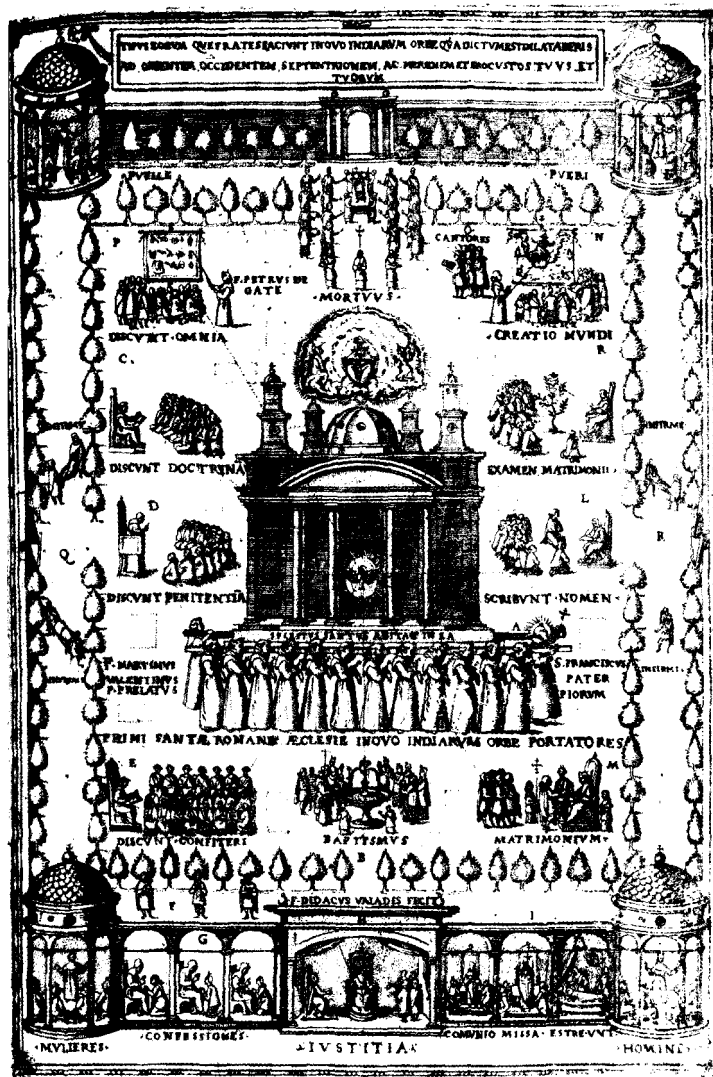



FIG. 1. DIEGO VALADÉS [DIDACUS VALADÉS] O.F.M., *Rhetorica christiana ad concionandi, et orandi usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis; quae quidem, ex indorum maxime deprompta sunt historiis*, ... Pietrojacopo Petrucci, Perugia 1579 p. [2]07 [riprodotto con il permesso della British Library, Londra].

spirituali. Ma essi l'avrebbero imparata come virtù di una comunità laica invece che come requisito della comunità religiosa, vale a dire, per rifarsi a Valadés, sotto forma di reverenza, umiltà e *civilitas*.

Le osservazioni di Valadés e di Ricci indicano inoltre quanto gli ideali cristiani di armonia di anima e corpo fossero diversi dalla «cortesia». Valadés non s'aspettava che gli amerindi praticassero la «cortesia». Ricci, dal canto suo, apprezzava la *modestia* degli abitanti di Nan-ch'ang, mentre – per tornare alla citazione in apertura del saggio – liquidava la «cortesia» cinese come «un bello e vano apparire agli occhi»[92]. Ciò era inoltre abbastanza in linea con la distinzione che molti autori del rinascimento e della riforma cattolica avevano tracciato tra le buone maniere e la *modestia* o la *civilitas*. Le corti e i cortigiani codificarono le buone maniere e il cerimoniale di corte, non una moralità razionale[93]. Alessandro Piccolomini (1508-79) ne rappresenta un esempio. Il suo *Dialogo de la bella creanza de le donne* (1538), un'opera che egli scrisse prima di prendere gli ordini, aveva due interlocutori: Margarita una giovane senese straordinariamente bella e di nobili natali, il cui marito era rimasto con lei per

[92] Si veda sopra a pp. 63-64.

[93] D. KNOX, «*Disciplina*», cit., pp. 124, 127-128 (trad. it., pp. 356-358, 360-361) e dello stesso, *Erasmus' De civilitate*, cit. Gli autori del rinascimento spesso parlano in modo spregiativo del cerimoniale di corte; si veda per es. LOMBARDELLI, *De gli ufizii, e costumi de' giovani*, cit., p. 179 (IV 6): «E per tanto non imitaranno [i giovani] tutt'i Cortigianucci, che vogliono spacciare il cerimoniere co' milioni de gli inchini, co'l tener sempre in mano il cappello, co'l fare a ogni tre parole stendimenti di mani, e piegamenti di ginocchia, con cento ghignetii, e baciar di mani, e di vesti; da sbalordire ogni gran ceruello, e da infastidire ogni gran paziente, ...». Di recente, diversi studiosi hanno criticato la tesi di Norbert Elias secondo cui le corti furono il centro di un 'processo di civilizzazione' che diede forma ai modelli di comportamento educato e alla psicologia che li accompagnava; si veda D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città*, pp. 21-70, in part. pp. 64-65 in cui si fa riferimento allo scritto di S. BERTELLI-G. CALVI, *Rituale, cerimoniale, etichetta nelle corti italiane*, in S. BERTELLI-G. CALVI, *Rituale, cerimoniale, etichetta*, Milano 1985, pp. 11-27. Desidero ringraziare Daniela Romagnoli e Peter Burke per avermi segnalato questo testo.

soli quattro mesi di un matrimonio durato due anni, e Raffaella, una devota nobildonna in miseria che, negli anni della vecchiaia, rimpiangeva di non aver approfittato del suo fascino giovanile. Certamente, agli occhi di Dio una gentildonna non doveva «far mai un minimo peccatuzzo, anzi viver come una romita fra paternostri e rosai e discipline». Ma un tale invito alla virtù ignora che gli uomini e le donne sono nati peccatori. Una donna deve scegliere tra il minore di due mali inevitabili. È costretta a peccare un po' in gioventù se non vuol poi vivere da vecchia in un stato di così amaro rimpianto che la sua anima cade ancor più nel peccato. Raffaella consiglia ripetutamente Margarita di attenersi esteriormente alla *modestia* in tutte le occasioni – essendo ciò essenziale alla sua reputazione di donna virtuosa[94] – ma anche, allo stesso tempo, la incoraggia a usare tutti i trucchi e le astuzie possibili, compresa la «cortesia», per sedurre gli ammiratori.

«T'ho detto ch'ella si ha da portar in modo ch'egli sel pensi e sel dia ad intendere che sia così, ma nel cuor poi l'animo sia allogato dov'egli sta molto meglio; e così ti replico ora che con li mariti basta a finger d'amarli, e questo gli basta a loro. Faccia, oltre a ciò, una gentildonna professione di gentil e cortese con tutti quelli che conversano in luogo dov'ella sia, salvando però sempre in palese la modestia e l'onestà sua. Perché, oltre che questa cortesia, come t'ho detto, rifiorisce tutte l'altre virtù d'una donna, ella è ancor cagione ch'ella può securamente far qualche volta qualche atto cortese a l'amante suo: o in parlar seco, o in qualche altra cosa, come accade. Il che, s'egli è fatto con accortezza, si reputa più a la natura e condizione di lei, che sia inclinata a la cortesia, che ad altra cosa che importi»[95].

La distinzione che Piccolomini traccia è perciò la seguente: la «modestia» limita i rapporti tra i sessi, la «cortesia» li

[94] ALESSANDRO PICCOLOMINI, *Dialogo de la bella creanza de le donne de lo Stordito Intronato* [anche noto col titolo di *La Raffaella*], prefazione datata 1538, in G. ZONTA (ed), *Trattati del Cinquecento sulla donna* (Scrittori d'Italia), Bari 1913, pp. 33-34, 39, 55-56, ecc.

[95] *Ibidem*, p. 55. Cfr. BALDASSARRE CASTIGLIONE, *Il libro del cortegiano*, cit., pp. 383-386 (III, 56-57).

incoraggia. Questo è proprio quanto c'era da aspettare. Gli autori cristiani definivano la «modestia» una virtù cardinale razionale che si pretendeva in egual modo dagli uomini e dalle donne. I religiosi medievali si attenevano tutti alle stesse regole di *disciplina corporis* senza distinzioni di sesso, e così fu anche nel Rinascimento e durante la Riforma Cattolica[96]. Anzi, le regole di «disciplina» per le religiose solitamente non erano nient'altro che 'traduzioni' di quelle per i monaci e gli ecclesiastici, e viceversa[97]. In ogni caso, per ovvie ragioni, le regole religiose trattavano del comportamento tra i sessi solo per proibirlo o per limitarlo in modo ferreo. Gli adattamenti laici della «modestia» conservarono queste limitazioni. Per esempio, i regolamenti e i compendi ad uso delle 'scuole della dottrina cristiana' insegnavano la «modestia» sia ai ragazzi che alle ragazze e allo stesso tempo insistevano che i due gruppi fossero tenuti il più possibile separati l'uno dall'altro[98]. Però, diversamente da quanto accadeva nei conventi, nelle città si rendeva necessaria almeno qualche interazione tra i sessi[99]. Così, per integrare le regole religiose della «modestia» e della *disciplina corporis* i laici si rivolsero alla corte, l'ambiente che più di ogni altro aveva elaborato norme che regolavano la condotta tra i sessi[100].

Ora, se, come ho argomentato, la *civilitas* – in quanto concetto morale – deriva dalla «modestia», allora queste due idee dovrebbero differire in ugual modo dalla «cortesia». E

[96] Si vedano per esempio i riferimenti alle fonti relative ai gesuiti e alle orsoline riportati sopra a pp. 66-67.

[97] Per es. GUILLAUME PEYRAUT, *Speculum religiosorum*, cit., p. 59 (II i 4) cita S. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistola CXIII ad Sophiam Virginem*, cit., a n. 18.

[98] M. TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*», cit., pp. 446-447.

[99] Miriam Turrini esprime questa considerazione in relazione alle 'scuole della dottrina cristiana'; cfr. *ibidem*, p. 447.

[100] Ho accennato a questa interpretazione nel mio *Erasmus' De civilitate*, cit., e l'ho sviluppata in un saggio di prossima pubblicazione; si veda D. KNOX, *Civility, courtesy and women*, in L. PANIZZA (ed), *Culture, society and women in Renaissance Italy*, London 1995.

infatti fonti del Cinqucento lo confermano. Il brano che segue è tratto da una breve opera sul comportamento scritto per i suoi allievi da un umanista spagnolo Juan Lorenzo Palmireno. Il *Tratado* riprende in molti punti il *De civilitate* di Erasmo e ci sono abbondanti citazioni dall'originale latino di Erasmo. Nel paragrafo d'apertura, Palmireno traccia questa distinzione tra l'ideale cortegiano di Castiglione e la figura del giovane ben educato che l'autore (come del resto implicitamente già Erasmo) dichiara di prefiggersi come mèta:

«El estudioso de la buena criança en la mesa, y en todas partes. Es cierto que la buena criança no estorua a la Deuocion: pero auisote, que el Cortesano que yo busco, no es el galan que sirue a una dama, como el Conde Balthasar Castellon lo retrata, sino un docto moço, contrario a grossero y suzio. Vemos un docto, que sus letras agradan a todos, y su mala criança los haze huyr. Si esta sentado, se os echa encima: si os habla, os da con su saliua en el rostro, o golpes en los braços, que os dexa molido: no tiene el al culpa, sino el infelice Grammatico que le enseño. Creeme, que la buena criança haze que todos te quieran bien, y que tus letras y doctrina sean mas estimadas»[101].

[101] JUAN LORENZO PALMIRENO, *Tratado de la buena criança en el niño del Aldea*, in Juan Lorenzo Palmireno, *El studioso de la Aldea, ... con las quatro cosas que es obligado a aprender un buen discipulo, que son devocion, buena criança, limpia doctrina, y lo que llaman agibilia*, Valencia, Juan Mey, 1568, pp. 85-93, a p. 86.

Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico

di *Wolfgang Reinhard*

I tre concetti in questione riassumono in sé tre idee-guida che negli ultimi decenni hanno avuto un notevole peso per la comprensione della storia europea della prima età moderna. Importante è il fatto che i tre concetti non vengono semplicemente elencati e trattati indipendentemente, l'uno di seguito all'altro ma, poiché nella storiografia si uniscono via via sempre più, vengono considerati collegati tra loro e forse come aspetti diversi di un'unica cosa. Sono parti costitutive di un unico discorso, il che significa che sono concetti riconducibili ad autori e pubblicazioni ben precisi, ma che nondimeno rientrano nel contesto di un ragionamento che si sviluppa lungo una linea obiettiva, in cui appaiono intercambiabili non i contributi, ma le persone dei singoli storici. Noi pensiamo, ma al tempo stesso è il concetto che si pensa dentro di noi. In virtù di questa tendenza sovrapersonale determinate conclusioni sono per così dire «nell'aria»; ho avuto modo di sperimentarlo di persona quando Heinz Schilling, del tutto indipendentemente da me e sulla base di materiale completamente diverso, ha coniato il nuovo concetto della «confessionalizzazione»[1] proprio nel periodo in cui anch'io arrivavo agli stessi risultati.

Dei tre concetti, quello di «disciplinamento sociale» non è il più vecchio sul piano storico-concettuale, ma lo è sul piano

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.

[1] W. REINHARD, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in W. REINHARD (ed), *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, München 1981, pp. 165-189; H. SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*, Gütersloh 1981.

del discorso storico, poiché ad esso sono stati associati successivamente gli altri due. È inoltre il concetto più ampio dei tre nella prospettiva della storia della prima età moderna. È dunque da esso che vorrei partire. L'idea di «disciplinamento sociale» venne elaborata per la prima volta da Gerhard Oestreich nella prolusione tenuta ad Amburgo e pubblicata nel 1969 con il titolo *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*[2]. Già tempo e luogo fanno ritenere plausibile l'ipotesi avanzata da Winfried Schulze secondo cui la nascita, ma soprattutto l'ampia recezione di tale concetto, sarebbero da ricondurre alla necessità, da parte di una nuova generazione di storici orientati alla storia sociale, di trovare un adeguato surrogato del termine «assolutismo»[3]. Quest'ultimo appariva non solo orientato in maniera troppo unilaterale verso la storia politica, ma pareva anche messo in dubbio nella sua validità da risultati empirici di quegli anni. L'esperienza di un regime totalitario aveva evidenziato in maniera chiara i limiti dell'assolutismo. Esso aveva cercato di affermare un monopolio politico centrale del principe sia verso l'interno sia verso l'esterno, eliminando tutte le forze concorrenti, specie i ceti territoriali. Di fatto però questo obiettivo fu raggiunto, in parte, solo in casi eccezionali e mai si arrivò al controllo totale di una società di massa livellata fino alla sfera privata, come è tipico di regimi totalitari. La ricerca meno recente, fortemente guidata dalla «devozione verso lo Stato», si era concentrata sulle istituzioni centrali e sull'apparato dei funzionari stravolgendo oltremodo la prospettiva nel senso delle intenzioni del centro. Nel frattempo,

[2] *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in G. OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969, pp. 179-197; trad. it. *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, in E. ROTELLI-P. SCHIERA (edd), *Lo Stato moderno*, I: *Dal Medioevo all'età moderna*, Bologna 1971, pp. 173-191.

[3] W. SCHULZE, *Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit»*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 14, 1987, pp. 265-302, qui p. 294; trad. it. *Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna» in Gerhard Oestreich*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 371-411, qui p. 402.

però, la sopravvivenza di un ordine della società improntato dalla nobiltà e la vitalità delle sue istituzioni cetuali si erano rese altrettanto chiare – per lo meno nell'ambito della politica interna – quanto la persistente rilevanza di una autoamministrazione comunale nelle città. Oestreich constatò che il processo di centralizzazione tanto invocato dall'assolutismo esisteva quasi solo a livello teorico.

> «In realtà il potere monarchico aveva scarsa incidenza sui due piani inferiori, solo in parte sul settore poi noto come provinciale, quasi nulla o nulla del tutto sull'amministrazione locale»[4].

Solo il cosiddetto «assolutismo illuminato» si è spinto più avanti con le sue riforme. Eppure, l'assolutismo non è per Oestreich un semplice spauracchio, poiché accanto alla sua limitata efficacia nell'ambito suddetto delle istituzioni politiche egli identifica un altro modo in cui esso interviene nella vita privata e guida le opinioni, «una fondamentale trasformazione sociale dello stato, della società, del popolo... un fenomeno storico-strutturale verificatosi su tutti e tre i piani sopra indicati e concernente generalmente anche l'individuo... un controllo e una repressione di ogni manifestazione sul piano della vita pubblica ma anche privata, appunto il 'disciplinamento sociale'»[5]. Non si tratta «dell'efficacia o dell'inefficacia di istituzioni e di uffici», ma di un «cambiamento strutturale in campo spirituale-morale e psicologico, intervenuto nell'uomo politico, militare ed economico ad opera del processo di disciplina sociale»[6]. In concreto ci si riferisce all'azione di contenimento dei conflitti confessionali del XVI e XVII secolo ad opera del militarismo e del burocraticismo dello Stato forte, propagato in termini estremi da Thomas Hobbes, alla grande quantità di prescrizioni per la vita di ogni giorno, emanate a gara dallo Stato e dalla Chiesa, al cerimoniale della nuova società di corte e al corrispondente disciplinamento della natura nei

[4] G. OESTREICH, *Problemi di struttura*, cit., p. 179.

[5] *Ibidem*, p. 181.

[6] *Ibidem*, p. 182.

parchi e nei giardini dei palazzi barocchi, alla sempre maggior regolamentazione della vita economica e all'educazione dell'uomo al lavoro, al marcato orientamento pedagogico dell'epoca, infine alla nuova disciplina militare che attraverso le riforme dell'esercito degli Orange del tardo XVI secolo venne introdotta nella storia universale, per ripercuotersi poi in alcuni casi, ad esempio in Prussia, sul carattere dell'intero apparato statale. Come ideologia comune alla disciplina militare e a quella politica Oestreich poneva in risalto, in altri lavori, il neostoicismo di Giusto Lipsio[7].

Le riflessioni di Oestreich sono dunque il risultato di un discorso con radici molto antiche. Muovendo dalla storia militare e dalla storia della Prussia, Oestreich seppe inserire in maniera nuova, attraverso la scoperta delle radici neostoiche del prussianesimo, questo fenomeno apparentemente così arcitedesco nella corrente generale dello sviluppo europeo. Si tratta della Prussia non come perversione, bensì come caso paradigmatico dello Stato moderno. Si comprende così anche la svolta sorprendente a conclusione di quella sua lezione in cui il disciplinamento fondamentale della prima età moderna viene definito presupposto indispensabile della democratizzazione fondamentale del XIX e XX secolo (che nel 1968 era sulla bocca di tutti). Senza una disciplina civile che si ponga al servizio del bene comune Oestreich ritiene impossibile qualsiasi democrazia[8].

Accanto a ciò vi è poi il discorso socio-scientifico. Chiunque in Germania intenda occuparsi di storia sociale deve adattarsi, volente o nolente, al discorso fondato da Max Weber. Conformemente a questo, anche Oestreich constata debitamente che «il sociologo tedesco Max Weber ha individuato nella razionalizzazione della forma di vita e del modo di vita la tendenza generale e assolutamente preminente nello svi-

[7] G. OESTREICH, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustoizismus als politische Bewegung*, Göttingen 1989; dello stesso autore, *Geist und Gestalt*, cit. e *Strukturprobleme der Frühen Neuzeit*, Berlin 1980.

[8] G. OESTREICH, *Problemi di struttura*, cit., p. 189.

luppo politico ed economico-sociale d'Europa»[9]. Oestreich pare però non aver colto a pieno l'universalità del paradigma di razionalizzazione weberiano, poiché gli rimprovera di limitarsi a considerare l'ambito politico-amministrativo o altrove la condotta di vita metodica dell'ascesi protestante interna al mondo e proclama il proprio «disciplinamento sociale» come concetto più completo[10]. In realtà il «disciplinamento sociale» di Oestreich è comunque spirito dello spirito di Weber, come bene ha osservato Stefan Breuer[11], e una concretizzazione estremamente lodevole di quanto Weber espone in termini ancora piuttosto astratti.

«Per disciplina si deve intendere la possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, automatica e schematica ad un certo comando da parte di una pluralità di uomini». Con questa definizione Weber qualifica la disciplina come presupposto e conseguenza del potere, poiché quest'ultimo consiste a suo avviso nella possibilità generale di «trovare una disposizione ad obbedire ad un certo comando»[12]. Ciò funziona da un lato solo se la disciplina è data nel senso sopra esposto, mentre dall'altro questa disciplina deve essere appresa attraverso l'efficace esercizio di un potere di questo tipo. Weber sceglie di intitolare il paragrafo che dedica a tale aspetto della questione «Il disciplinamento e l'oggettivazione delle forme di potere»[13]. Qui egli definisce la disciplina dell'esercito «il grembo della disciplina in generale». La seconda principale educatrice alla disciplina è per lui la grande impresa economica, poiché solo per questa via il calcolo razionale di moderni

[9] *Ibidem*, p. 181.

[10] *Ibidem*.

[11] S. BREUER, *Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzeptes bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault*, in C. SACHßE-F. TENNSTEDT (edd), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, Frankfurt am Main 1986, pp. 45-69, qui p. 52.

[12] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe hrsg. von J. WINCKELMANN, Köln-Berlin 1964, p. 38; trad. it. *Economia e società*, Milano 1961, I, p. 52.

[13] *Ibidem*, II, pp. 473-481.

metodi di produzione può portare al successo[14]. Ciò significa però che la disciplina nel senso in cui la intende Weber è un addestramento pianificato e consapevolmente voluto di un comportamento assolutamente uniforme con un obiettivo oggettivo in tutto e per tutto. Non necessariamente si devono escludere le emozioni, che possono essere inserite addirittura come componente utile, come la dedizione ad un ideale o a un capo, ma esse sono totalmente strumentalizzate in favore di scopi oggettivi[15]. Questa è la razionalità nell'accezione weberiana, e cioè una serie di norme che l'uomo stesso si pone sulla base di un calcolo degli scopi e dei mezzi, per la condotta propria o di altri uomini. Ma poiché il potere tradizionale nel senso degli idealtipi di Weber poggia su norme di natura non umana, vale a dire di origine più o meno sacrale, a stretto rigor di logica disciplinamento sociale e potere tradizionale del tipo di quello dell'*ancien régime* – ma anche dell'assolutismo[16] – si escludono a vicenda.

È ovvio che storicamente essi non hanno mai potuto escludersi a vicenda, poiché se così fosse stato non ci si spiegherebbe la nascita della disciplina moderna attraverso il disciplinamento della prima età moderna. Il potere della prima età moderna in Europa non era, o non era più, del tutto tradizionale, ma aveva in sé una notevole componente di razionalità. La sfida attraverso coercizioni oggettive va di pari passo con la scoperta della possibilità della conquista del potere attraverso la razionalità. L'esercito organizzato sulla base di una nuova disciplina fu sì creato per la difesa, ma divenne poi immediatamente strumento di accrescimento del proprio potere. Un caso esemplare in tal senso è quello della Prussia-Brandeburgo. Merito di Oestreich è quello di aver corretto e concretizzato Weber in tal senso sul piano storico.

[14] *Ibidem*, II, pp. 480 s.

[15] *Ibidem*, II, pp. 474 s.

[16] S. BREUER, *Sozialdisziplinierung*, cit., p. 49.

Inizialmente troviamo la reazione dell'autorità cittadina del XV e XVI secolo ad un generale processo di riduzione dell'ordine. Da un lato la crescita demografica, la divisione sociale del lavoro e la riduzione delle risorse alimentari portarono a preoccupanti evoluzioni sociali, dall'altro la Chiesa non fu più in grado di svolgere la propria funzione ordinatrice per la disciplina e il costume. In questa situazione sono le stesse autorità cittadine a creare norme per la loro comunità, per la loro «politeia»; nascono così le «ordinanze di polizia». Si tratta però ancora di un tentativo reattivo, mirante ad armonizzare la situazione sociale esistente. Per questo Oestreich separa tale fase preparatoria, da lui definita di «regolazione sociale», dal vero e proprio «disciplinamento sociale»[17].

Quest'ultimo prende avvio, come si è detto, nell'istante in cui i signori territoriali assumono il modello cittadino e trovano una nuova legittimazione di questo nel neostoicismo di Giusto Lipsio. Nel XVI e XVII secolo assistiamo anzitutto al disciplinamento dell'apparato del potere, vale a dire dell'esercito, della corte, dei funzionari e dell'istruzione. Recenti studi hanno mostrato come nella vita accademica tedesca si sia proceduto secondo una precisa pianificazione per arrivare a creare una nuova mentalità del servitore del principe e dello Stato[18]. Per dirla con i sociologi si tratta ancora di un «disciplinamento dei quadri»[19].

Il «disciplinamento sociale» raggiunge il suo apice solo nella terza e ultima fase, quella dell'«assolutismo illuminato» quando, soprattutto ad opera di Giuseppe II, si compie il tentativo radicale di sottomettere l'economia e la società, la Chiesa e lo Stato ad un'unica disciplina statale uniforme. Obiettivo finale di ciò è sempre il bene comune, o, come si usa dire ora, la «felicità» generale. Questo significa però, se analiz-

[17] W. SCHULZE, *Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna»*, cit., p. 374.

[18] W. WEBER, *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1992.

[19] S. BREUER, *Sozialdisziplinierung*, cit., p. 54.

ziamo la cosa oltre l'interpretazione di Oestreich, che attraverso la razionalità la «dialettica dell'Illuminismo» non produce emancipazione, ma in talune circostanze solo una più perfetta repressione e un più raffinato disciplinamento. Ebbene, l'uomo impara da Rousseau a identificarsi con lo Stato quale istanza disciplinante – «L'obbedienza alla legge, che noi stessi ci siamo prescritta, è libera»[20]. Visto dal punto di vista prettamente politico, questo è però possibile solo dopo una rivoluzione democratica.

Esiste naturalmente anche un'altra via per ottenere l'assenso dell'uomo al disciplinamento di sé, ed è l'uso della religione. Oestreich parla qua e là delle attività delle chiese a tale riguardo[21], ma in buona sostanza non sa come valutarle. Il discorso va oltre, fino al paradigma della «confessionalizzazione», per la quale si può fissare come data d'inizio l'anno 1981[22]. Originariamente si tratta naturalmente di un discorso ben diverso, che solo nel 1983 converge con il «disciplinamento sociale»[23] ma che ancor oggi non può dirsi completamente assorbito in esso[24].

Nel 1958 Ernst Walther Zeeden pubblicava sotto il titolo *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe* il testo di una conferenza tenuta due anni prima in occasione dello Historiker-

[20] J.J. ROUSSEAU, *Du contract social*, I 8; trad. it. *Del contratto sociale*, in J.J. ROUSSEAU, *Opere*, a cura di P. ROSSI, Firenze 1972, p. 287.

[21] W. SCHULZE, *Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna»*, cit., pp. 386 s., p. 390.

[22] Cfr. nota 1.

[23] W. REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 10, 1983, pp. 257-277, qui p. 268; trad. it. *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una storia dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 13-37, qui p. 25.

[24] Cfr. A. SCHINDLING-W. ZIEGLER (edd), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, 5 voll., Münster 1989-1993.

tag di Ulma[25]; esso costituiva il nucleo centrale del volume che su questo stesso tema sarebbe uscito poi nel 1965[26]. In questo saggio vi sono due concetti molto importanti per il nostro discorso. In primo luogo il richiamo alla nuova qualità delle chiese o «confessioni» post-riformatrici rispetto all'unica Chiesa esistente prima della riforma. Se quest'ultima poteva essere sicura dei propri membri in virtù del suo carattere universale e si poteva permettere la «confusione teologica» tanto spesso richiamata dagli storici della Chiesa, le chiese post-riformatrici sono costrette, per via della loro pluralità a presentare – sotto pressione della concorrenza – chiari criteri di ortodossia e di appartenenza per caratterizzarsi le une dalle altre. Per fare ciò si servono delle professioni di fede, delle *confessiones*, e diventano in questo modo un nuovo tipo di grande gruppo, per l'appunto «confessioni». È necessario inoltre un più rigoroso controllo dei membri e della loro osservanza delle norme – già si delinea il nesso con il disciplinamento sociale! In secondo luogo Zeeden ha evidenziato il grande parallelismo oggettivo, e sotto taluni aspetti anche cronologico, di questi fenomeni in tutte tre le confessioni.

Tre sono infatti le confessioni, poiché la distanza tra riformati e luterani è all'epoca quasi uguale a quella che separa le due chiese protestanti prese insieme dalla vecchia Chiesa. Anche la loro Chiesa ha cambiato fisionomia poiché, pur conservando l'istanza universale, è diventata una «confessione» tra altre. Dopo Zeeden numerosi studiosi, in particolare i suoi discepoli di Tubinga, si sono concentrati sullo studio approfondito e specifico di questo processo della «formazione confessionale» in territori tedeschi e talora anche extratedeschi, confermando nella sostanza le tesi di Zeeden. Sebbene il paradigma di Zeeden non corrisponda ancora alle istanze della più recente storia sociale, il suo gran-

[25] In «Historische Zeitschrift», 195, 1958, pp. 249-299, e in E.W. ZEEDEN, *Konfessionsbildung*, Stuttgart 1985, pp. 67-112.

[26] E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München 1965.

de successo va ricondotto comunque ad una esigenza scientifica di questo tipo. Si potrebbe dire allora che la «formazione confessionale» sta alla «controriforma» come il «disciplinamento sociale» sta all'«assolutismo».

Anche il sottoscritto, pur senza essere discepolo di Zeeden, ha scritto una dissertazione su questo tema[27]. Ha poi avuto modo di studiare le attività della sede centrale romana della Chiesa cattolica lavorando a un'edizione di *Nuntiaturberichte* di Colonia[28]. Approfondendo questa tematica si è potuto facilmente constatare con l'aiuto di riflessioni avviate dallo stesso Zeeden ma dallo stesso non completate, che l'usuale successione quasi dialettica «Riforma»-«Controriforma»-«Stato assoluto neutrale sotto il profilo religioso» non corrisponde ai fatti. Diremo piuttosto che ad un periodo piuttosto breve di «carica d'innesco» riformatrice segue una fase ben più ampia, lunga due secoli, in cui si assiste alla formazione parallela delle confessioni cattolica, luterana e riformata. In questo processo lo «Stato assoluto» non si rivela affatto neutrale sul piano religioso. Al contrario, esso prende parte alla «formazione confessionale» – un ulteriore punto di collegamento per il paradigma «disciplinamento sociale» – e fa della propria intolleranza addirittura una fonte del proprio potere. Parve perciò sensato sostituire la tradizionale «età della controriforma 1555-1648» con l'«età confessionale 1530-1730»[29], poiché solo più tardi, in epoca illuministica si potrà parlare realmente di Stati neutrali sul piano della religione.

In un contributo critico per la ricorrenza del 450° anniversario della *Confessio Augustana* si è avuto modo di dimostrare come il parallelismo della «formazione confessionale» con

[27] W. REINHARD, *Die Reform in der Diözese Carpentras 1517-1596*, Münster 1966.

[28] *Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur*, V, 1, 1-2: *Nuntius Antonio Albergati 1610-1614*, Paderborn 1972.

[29] W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 68, 1977, pp. 226-252.

l'impiego coerente di criteri storico-sociali in prospettiva funzionale sia ancora più ampio di quanto finora si è ritenuto. Ricorrendo al filosofo sociale Luhmann e allo psicoanalista Erikson si è costruita una «teoria della confessionalizzazione» che ruota attorno alle categorie «differenziazione dei sistemi»-«assicurazione di un comportamento unitario»-«identità». Contrariamente alla «formazione confessionale» (*Konfessionsbildung*) la «confessionalizzazione» (*Konfessionalisierung*) viene intesa qui non più come un processo parziale storico-ecclesiastico, bensì come processo universale storico-sociale. Si tratta di una trasformazione pianificata del comportamento dell'uomo – ancora distinta dal «disciplinamento sociale» sul piano del contenuto! Si è potuto costruire così una griglia che concettualizza esaurientemente i processi – storicamente determinabili – per la creazione sistematica di un'unità confessionale nella sua differenziazione funzionale[30].

«La chiusura del nuovo grande gruppo 'confessione' viene raggiunta nel calvinismo, nel cattolicesimo e nel luteranesimo attraverso il seguente procedimento:
1. riacquisizione di premesse teoriche chiare; 2. diffusione e affermazione di nuove norme; 3. propaganda e proibizione della contropropaganda; 4. interiorizzazione del nuovo ordine per mezzo dell'istruzione; 5. disciplinamento dei seguaci (in senso stretto); 6. adozione di riti; 7. trasformazione della lingua»[31].

Emerge inoltre sempre più chiaro il ruolo centrale esercitato dai vari poteri statali nel processo di confessionalizzazione. Per lo meno nel caso del cattolicesimo e del luteranesimo il risultato è inscindibilmente collegato all'impegno profuso dal rispettivo potere statale. Ben minore è invece il peso esercitato dai ben noti conflitti giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell'ambito della vecchia Chiesa. Le chiese riescono ad affermarsi solo con l'aiuto degli Stati, mentre gli Stati, in assenza ancora di una burocrazia subalterna, possono servirsi dei sacerdoti presenti sul territorio per raggiungere

[30] W. REINHARD, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, cit.

[31] W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata?*, cit., p. 20.

anche l'ultimo suddito. A tale riguardo la Svezia potrebbe costituire un esempio convincente[32] tanto quanto l'Austria di Giuseppe II. Ma la confessionalizzazione può procurare agli Stati vantaggi ancora molto più consistenti:

«La politica di decisa confessionalizzazione attuata dallo 'Stato moderno' in via di consolidamento offre a quest'ultimo tre vantaggi decisivi per il suo ulteriore sviluppo:

1. il rafforzamento della sua identità nazionale o territoriale sia verso l'esterno che verso l'interno;
2. il controllo su di un rivale potente come la chiesa, e non da ultimo il controllo sul patrimonio ecclesiastico come importante strumento di potere;
3. il disciplinamento e l'omogeneizzazione dei sudditi, dato che la 'confessionalizzazione' è solo la prima fase di quello che Gerhard Oestreich ha definito il 'disciplinamento sociale'. In altre parole, uno stato che voglia imporre il proprio potere politico non può fare a meno di realizzare una politica di confessionalizzazione!»[33].

Mentre sul fronte cattolico e luterano si elaboravano tali riflessioni, da parte sua, sul fronte calvinista, Heinz Schilling interpretava la trasformazione confessionale come fondamentale mutamento sociale[34] in uno studio – anche questo del 1981 – sui conflitti tra i conti riformati di Lippe e la città luterana di Lemgo. Alla luce delle ricerche condotte sulle attività disciplinanti di collegi presbiteriali calvinistici della Germania nord-occidentale e dei Paesi Bassi egli approdava alla conclusione che «confessionalizzazione» e «disciplinamento sociale» potevano essere i due lati di un'unica medaglia[35]. Dopo di allora il «Verein für Reformationsgeschichte», di cui Schilling è vicepresidente, ha pubblicato

[32] G. PARKER, *Success and Failure during the First Century of the Reformation*, in «Past and Present», 136, 1992, pp. 43-82, qui pp. 77 s.

[33] W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata?*, cit., p. 26.

[34] H. SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*, cit.

[35] H. SCHILLING, *Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert*, in G. SCHMIDT (ed), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Stuttgart 1989, pp. 265-302.

due poderosi volumi che raccolgono atti di convegni sulla confessionalizzazione riformata e luterana[36]. Nel 1993 Schilling ha organizzato insieme al sottoscritto un convegno, frutto della collaborazione tra il «Verein» e l'associazione cattolica per lo studio della storia della riforma «Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum» sul tema «Confessionalizzazione cattolica». Non desta stupore il fatto che questi convegni mettano in luce aspre divergenze tra la ricerca ad orientamento storico-sociale e la tradizionale ricerca di storia della Chiesa e della teologia, anche se, a mio avviso, si tratta – fatte salve alcune posizioni estreme – di problemi di comprensione più che di problemi oggettivi. Nel 1988 Schilling ha esposto sinteticamente la propria interpretazione nel saggio *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*[37]. Sul piano storico-reale egli distingue 4 fasi:

1. tra gli anni '40 e '60 del XVI secolo si creano i presupposti preparatori della confessionalizzazione, sebbene la pace religiosa del 1555 sia inizialmente efficace;

2. negli anni '70 avviene una svolta, non da ultimo anche come conseguenza di un cambiamento generazionale a livello politico;

3. tra il 1580 e il 1620 la confessionalizzazione nell'impero raggiunge il suo punto massimo;

4. in seguito, non da ultimo a causa della guerra, si registra una fase di declino con un parallelo rafforzamento di impulsi irenici, peraltro non tanto – va subito aggiunto – in territori caratterizzati dalla tradizione della vecchia Chiesa, dove la confessionalizzazione sperimenta dopo la guerra dei Trent'anni una nuova fase culminante.

[36] H. SCHILLING (ed), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der «Zweiten Reformation»*, Gütersloh 1986; H.-C. RUBLACK (ed), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992.

[37] In «Historische Zeitschrift», 246, 1988, pp. 1-45.

Tutti sono concordi nel ritenere la confessionalizzazione una sorta di trasformazione sociale, per cui risulta spontaneo chiedersi in quale direzione si muova tale trasformazione. Oestreich concepisce il disciplinamento sociale nel senso di Max Weber come tappa lungo la via che porta al nostro presente. Ora, se la «confessionalizzazione» non è altro che un elemento costitutivo del «disciplinamento sociale», prende essa parte a questo orientamento? In altre parole, possiamo affermare che la «confessionalizzazione» è, al pari del «disciplinamento sociale», una sorta di «modernizzazione»? Accanto al discorso sulla confessionalizzazione, coincide anche il discorso sulla modernizzazione con il discorso sul disciplinamento sociale? Il discorso sulla modernizzazione ha però due radici diverse e nel nostro contesto specifiche difficoltà di applicazione, cosicché va chiarito anzitutto che cosa s'intende per «modernità» e per «modernizzazione», non da ultimo anche perché tutti parlano di «modernizzazione», ma nessuno sa che cosa intende con ciò[38].

Il termine compare, poco specificato e nell'uso per così dire comune, già nel 1906, in una conferenza che Ernst Troeltsch tiene sul tema *Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt* in occasione dello *Historikertag* di quell'anno, a Stoccarda[39]. Ma vero «padre della Chiesa» della dottrina della modernità del protestantesimo è diventato Max Weber con il suo celebre saggio del 1904-05 *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*[40]. Ad ambedue gli autori importa il rispettivo presente, chiaramente circoscritto rispetto al passato mediante la definizione «moder-

[38] Cfr. H.-U. WEHLER, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975; H.-U. GUMBRECHT, *Modern, Modernität, Moderne*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, IV, Stuttgart 1978, pp. 93-151; W. REINHARD, *Historiker, «Modernisierung» und Modernisierung*, in W. HAUG-B. WACHINGER (edd), *Innovation und Originalität*, Tübingen 1993, pp. 53-69.

[39] In «Historische Zeitschrift», 97, 1906, pp. 1-66; trad. it. *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, Firenze 1951^2.

[40] In M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920, pp. 17-296; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1965.

no», nonché il rapporto di questo con il passato; al tempo stesso essi si chiedono però anche in quale direzione ci si muova con il «mondo moderno» del rispettivo presente. Al centro del discorso di Weber non è il concetto di «modernità», bensì la razionalità specificamente occidentale. Non c'è bisogno tuttavia di dimostrare esplicitamente che tale razionalità è *de facto* una categoria centrale della modernità. Troeltsch definisce il «mondo moderno» in termini negativi contrapponendolo alla cultura del medioevo, guidata dall'autorità della Chiesa e rivolta alla trascendenza. Fondamentale per il moderno è dunque il principio dell'autonomia dell'uomo, che ha portato il personalismo cristiano, accresciuto dal protestantesimo, all'individualismo moderno di pura immanenza. Concretamente fanno parte di ciò lo Stato moderno, l'economia capitalistica, la società dei piccoli nuclei famigliari, la razionalità (!) della scienza, l'arte individualistica. Contrariamente al «neoprotestantesimo» liberale, il «vecchio protestantesimo» del XVI e XVII secolo non ha prodotto modernizzazione; al contrario, ha determinato in quella che già Troeltsch chiama «età confessionale», una rinascita della cultura medievale.

In tal senso ancor oggi Winfried Schulze respinge l'idea sostenuta da Schilling e dal sottoscritto di un effetto modernizzante della confessionalizzazione. In senso modernizzante agiscono a suo avviso le forze «moderne» presenti in economia e nella società unitamente alla loro sovrastruttura ideologica, le quali vivono sostanzialmente in conflitto con le confessioni[41]. Va però tenuto presente che i processi storici non si sviluppano mai con questa linearità, poiché ad effetti non voluti derivanti da fatti storici spetta una rilevanza che non va affatto sottovalutata. Martin Lutero non aveva certo in mente di diventare il precursore del moderno soggettivismo e individualismo – eppure tale è diventato esercitando, in questo modo tutt'altro che intenzionale, un'effetto «modernizzante». I gesuiti non si proponevano di contribui-

[41] W. SCHULZE, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit*, in «Historische Zeitschrift», 243, 1986, pp. 591-626.

re all'affermazione di principi di organizzazione sociale, ma volevano semplicemente rendere più stabile l'autorità della vecchia Chiesa – eppure, con la loro vita organizzata secondo le regole dell'ordine e culminante negli «esercizi» hanno favorito come pochi l'attivismo tipicamente moderno, sulla base di norme interiorizzate e la sostituzione della disciplina con l'autodisciplina[42].

Anche la tesi weberiana sul protestantesimo riguarda un caso i cui effetti non erano intenzionali. Nessun calvinista pensava di contribuire alla nascita della vita economica moderna di tipo capitalistico. Il fatto che secondo Weber ciò potrebbe comunque essere accaduto ha reso interessanti le sue riflessioni per una seconda e più recente linea del discorso sulla modernizzazione. Se per Schumpeter la figura innovativa dell'imprenditore è il fattore fondamentale per uno sviluppo economico, sarebbe utile prescrivere ai paesi in via di sviluppo soprattutto un'«etica protestante» di tipo weberiano, in grado di garantire un processo di modernizzazione attraverso lo «spirito del capitalismo». Riflessioni di questo tipo nascono nel contesto delle «teorie della modernizzazione» che negli anni '50 e '60 di questo secolo hanno dominato la discussione relativa alla politica di sviluppo. Solo a partire dagli anni '60 esse vengono applicate anche alla storia della società occidentale già sviluppata.

Esse tendono inizialmente a contrapporre in maniera astratta società «tradizionali» a società «moderne», includendo in ciò anche una loro valutazione positiva o negativa. Le società moderne si contraddistinguono soprattutto per una forte differenziazione sociale di ruoli e istituzioni, per via di relazioni fine-mezzo oggettivate, ad esempio attraverso la sostituzione di relazioni personali con relazioni di mercato, attraverso un'elevata capacità tecnologica e un'ampia mobilitazione di attese e risorse. Le società tradizionali sono essenzialmente l'opposto. Questo schema si è rivelato però discutibile sotto molti aspetti. Ai fini del nostro discorso è parti-

[42] W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung*, cit., pp. 239-242.

colarmente importante l'idea che in molti ambiti le evoluzioni non devono affatto essere unitarie, interdipendenti e contemporanee, a prescindere dal già ricordato contrasto tra effetti intenzionali e preterintenzionali. Se ad esempio dobbiamo considerare il nazionalsocialismo come un insieme di fattori tradizionali e moderni[43], dobbiamo prestare attenzione a non giudicare automaticamente in termini positivi ogni spinta di modernizzazione derivante da disciplinamento sociale e confessionalizzazione. Se dunque già nel 1977, su sollecitazioni di Evennett del 1951[44] e di Bossy del 1970[45], la controriforma poteva essere interpretata come «modernizzazione» e si poteva affermare che in forza del processo di confessionalizzazione e in molti altri modi essa aveva contribuito alla «nascita del mondo moderno»[46], tali riflessioni non debbono avere alcun carattere apologetico; potrebbe essere giusto il contrario, poiché non è detto che la «modernizzazione» sia una conquista particolarmente nobile.

La difficoltà maggiore per un'unificazione dei discorsi è data tuttavia dal fatto che le teorie sulla modernizzazione si riferiscono in linea di principio non a società della prima età moderna, bensì a società dell'epoca successiva alle due rivoluzioni, quella francese e quella industriale, scoppiate negli anni attorno al 1800. Sebbene la modernizzazione come tale abbia avuto naturalmente la sua preistoria, risalente forse già agli anni attorno al Mille[47], il preciso apparato categoriale delle più recenti teorie della modernizzazione si adatta,

[43] Cfr. T. NIPPERDEY, *Probleme der Modernisierung in Deutschland*, in T. NIPPERDEY, *Nachdenken über deutsche Geschichte*, München 1986, pp. 44-59.

[44] H.O. EVENNETT, *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge 1968, pp. 3, 20.

[45] A.A. BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, in «Past and Present», 47, 1970, pp. 51-70, qui p. 70.

[46] W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung*, cit.

[47] G. SCHRAMM, *Europas vorindustrielle Modernisierung*, in R. MELVILLE (ed), *Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift Karl Otmar Frh. von Aretin*, Stuttgart 1989, pp. 205-222.

diversamente dalle esposizioni più generiche di Weber e Troeltsch, solo in parte alla prima età moderna, e per questo risulta di difficile applicazione. Vale tuttavia la pena cercare ugualmente di individuare anche nella storia meno vicina a noi tendenze di modernizzazione del tipo seguente:

1. in base alla costante crescita economica e alla diffusione di rapporti di economia di mercato,

2. in base alla nascita di Stati organizzati con larga mobilitazione, se non già con partecipazione della popolazione,

3. in base alla secolarizzazione della cultura attraverso il disaccoppiamento di Chiesa e Stato, religione e società[48].

Da quanto fin qui detto risulta chiaro che la nostra attenzione si deve concentrare nel secondo ambito. Disciplinamento sociale *e* confessionalizzazione modernizzano il sistema politico per il nascente Stato moderno. Per l'economia moderna l'uomo disciplinato si rivela almeno come presupposto necessario. In tal senso disciplinamento sociale e confessionalizzazione sono anche modernizzazione, ma non altrettanto è possibile dire in senso inverso; la modernizzazione non si esaurisce nei primi due. I discorsi non sono del tutto convergenti.

Né sono mancate le critiche. Soprattutto a Gerhard Oestreich e al sottoscritto è stato rimproverato a ragione il fatto che nelle loro analisi i processi si verificano unilateralmente dall'alto verso il basso, ovvero che il disciplinamento sociale viene visto solo come organizzazione e opera dell'autorità. Tale difetto è facilmente spiegabile in autori provenienti dallo studio dello Stato prussiano o della Chiesa romana. Del resto, anche i collegi presbiteriali calvinistici di Schilling solo ad un primo sguardo si presentano «più vicini ai sudditi», mentre a ben vedere rientrano anch'essi nel contesto di quelle oligarchie cittadine tradizionali che incominciarono a loro tempo con la «regolazione sociale».

[48] H. SCHILLING, *Die Geschichte der nördlichen Niederlande und die Modernisierungstheorie*, in «Geschichte und Gesellschaft», 8, 1982, pp. 475-517.

Già nel 1939 Norbert Elias pubblicò per la prima volta la sua opera *Über den Prozeß der Zivilisation*[49], che nel linguaggio comune si dovrebbe chiamare in realtà «Über den Prozeß der Zivilisierung», dal momento che analizza come dal medioevo in avanti, attraverso la trasformazione di coercizioni esterne in autocoercizioni, le forme delle relazioni interpersonali siano diventate più accurate, più coltivate e più civili. Spesso non si tratta di una regolazione consapevole nel senso di disciplinamento sociale, bensì di un automatismo inconscio del comportamento, interiorizzato attraverso l'educazione[50]. Ma queste tesi paiono una prosecuzione anticipata del nostro discorso, specie se si pensa come anche le argomentazioni di Elias siano «centrate attorno allo Stato». Per un verso il suo oggetto non è infatti la massa dei sudditi, bensì l'*élite* della «società di corte», alla quale egli ha dedicato anche il suo secondo celebre studio[51]. «Höflichkeit» proviene in ultima istanza da «Hof»! Per un altro verso egli mostra nei dettagli come la stessa pressione della concorrenza interpersonale che determina la «Höflichkeit» conduca anche al monopolio del potere da parte dello Stato moderno. Una differenziazione sempre più accentuata delle funzioni rende un numero sempre più elevato di persone dipendenti da sempre più persone, il che determina inevitabilmente la necessità di una regolazione.

Una cosa analoga avviene nella critica di Schulze a Oestreich, là dove egli fa notare che Giusto Lipsio, al quale Oestreich assegna un posto strategico nello sviluppo storico, mirava con la sua filosofia morale neo-stoicista non solo alla disciplina sociale, ma anche all'emancipazione dell'individuo attraverso una impostazione razionale della propria vita[52].

[49] Ristampa della II edizione, Bern 1969, come tascabile: Frankfurt am Main 1976; trad. it. *Il processo di civilizzazione*, I: *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982, II: *Potere e civiltà*, Bologna 1983.

[50] *Ibidem*, I, pp. 316 s.

[51] N. ELIAS, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied-Berlin 1969; trad. it. *La società di corte*, Bologna 1987.

[52] W. SCHULZE, *Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna»*, cit., pp. 299 s.

Eppure, è sufficiente prestare attenzione all'osservazione di Dieter Breuer, secondo cui in testa al disciplinamento sociale fu spesso un autodisciplinamento principesco[53], per riconoscere che ciò che Schulze propone è solo apparentemente un'alternativa, mentre in realtà si tratta di una prosecuzione del discorso.

Anche la critica al paradigma sulla confessionalizzazione si sviluppa in maniera analoga. In riferimento al numero sempre più elevato di ricerche ispirate ai concetti di «cultura popolare» e «religione popolare», tra le quali spicca soprattutto il recente studio di Marc Forster sull'episcopato di Spira[54], Ronnie Po-chia Hsia ha posto in risalto il ruolo creativo del popolo anche sul piano religioso[55]. In termini ancora più radicali procede Peter Blickle, che ha recentemente posto in discussione la tesi sostenuta dai «classici» della storia sociale religiosa come Jean Delumeau, secondo cui in Europa la cristianizzazione delle masse rurali iniziò solo nel XVI secolo, in concomitanza con la loro confessionalizzazione. Di fronte a questa «cristianizzazione esterna» egli pone una «autocristianizzazione» del popolo, un appropriarsi creativo del cristianesimo da parte della gente semplice fin dal tardo medioevo[56]. A me pare tuttavia che l'antagonismo autorità-popolo, confessionalizzazione esterna-autoconfessionalizzazione, caricato forse di eccessiva importanza per ragioni ideologiche rappresenti di fatto una falsa alternativa. Il rapporto tra i contenuti e le forme di compor-

[53] D. BREUER, *Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen*, in D. BREUER, *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit* («Chloe». Beihefte zum Daphnis, 2), Amsterdam 1984, pp. 5-25.

[54] M. FORSTER, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*, Ithaca-London 1992; dello stesso autore, *Die Katholische Reform in den Dörfern des Hochstifts Speyer*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 138, 1990, pp. 259-281.

[55] R. PO-CHIA HSIA, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, London-New York 1989, soprattutto pp. 143-173.

[56] P. BLICKLE (ed), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600* («Zeitschrift für Historische Forschung». Beiheft 9), Berlin 1989.

tamento religiosi, che le autorità ecclesiastiche e temporali si sforzano di diffondere, e le creazioni della religiosità popolare non è infatti antagonistico, bensì un dare e prendere assai complesso.

Si potrebbe assumere come esempio lo studio di Markus Schär sulla *Seelennöte der Untertanen* nel territorio rurale di Zurigo nella seconda metà della prima età moderna[57]. Qui si nota che sebbene le norme religiose vengano emanate dall'alto, i problemi non sorgono a causa della coercizione esercitata sui sudditi dall'esterno, ma dal fatto che l'*élite* rurale aveva interiorizzato tali norme e si era così venuta a trovare in difficoltà.

Mi azzarderei addirittura a spiegare in questo modo il fenomeno di massa della persecuzione delle streghe nel tardo XVI e nel primo XVII secolo, e a porlo in relazione con il disciplinamento sociale e con la confessionalizzazione. Non si tratta solo del fatto che i modelli interpretativi offerti dalla «teologia delle streghe» vennero accolti opportunamente sia nei paesi che nelle città, per risolvere conflitti sociali e mentali. La persecuzione delle streghe nel suo complesso potrebbe essere stata una sorta di meccanismo per la rimozione di aggressioni, resosi necessario per via della pressione esercitata dal disciplinamento sociale e dalla sua interiorizzazione[58]. Del resto, taluni elementi fanno notare come la persecuzione delle streghe abbia raggiunto i suoi massimi livelli di regola non nelle regioni rimaste sempre protestanti o cattoliche, bensì in quelle che per via di un cambiamento di confessione e di fattori analoghi si trovarono sotto la pressione di una confessionalizzazione forzata.

La critica ai concetti di «disciplinamento sociale» e «confessionalizzazione» si è dimostrata fin qui pienamente giustificata. Dovrebbe però essere ora chiaro anche che essa non annulla il loro discorso falsificandolo, ma piuttosto lo porta

[57] M. SCHÄR, *Seelennöte der Untertanen. Selbstmord, Melancholie und Religion im alten Zürich, 1500-1800*, Zürich 1989.

[58] W. REINHARD, *Die Hexen und die Obrigkeit*, in «Journal für Geschichte», 1983, n. 5, pp. 20-25.

avanti completandolo in maniera molto efficace. Volendo, sarebbe possibile fare una critica ancora molto più aspra, che metta in discussione in termini critico-ideologici – come ha fatto recentissimamente Michael Haberer – il concetto stesso di «confessionalizzazione». Haberer lo considera anzitutto come prodotto di disintegrazione della storia della Chiesa e degli Stati tradizionale e successivamente come motore del loro ulteriore decadimento. Esso deriva dal crollo dei sistemi di valore confessionale e politico, e accelera ulteriormente il crollo stesso. Ne prende il posto in una società pluralistica in cui le ideologie rivestono ormai un ruolo solo subordinato, a garanzia del buon funzionamento della società. La nostra società si legittima non più identificandosi nel pensiero e nelle azioni di grandi uomini – comunque non di donne – né attraverso l'identificazione con comunità sacrali e tradizionali, bensì – per dirla con Luhmann – attraverso processi, in breve attraverso il suo funzionamento: procede perché funziona, e procede, procede...

Anche la ricerca sulla confessionalizzazione è marcatamente funzionalistica, poiché fa dei protagonisti della confessionalizzazione elementi funzionali nel corso disciplinato della procedura. Con ciò l'uso dei concetti di confessionalizzazione e di disciplinamento contribuirebbe a dare alla società procedurale la sua adeguata immagine storica. Con il suo carattere fortemente teleologico, per non dire deterministico, esso non consente praticamente alcun tentativo individuale, utopico, innovatore; prevale il timore di rischi. Le opinioni diventano socialmente troppo dispendiose quando ciò che conta è solo il funzionamento. L'essere sistematico prevale sul divenire, che spezza il sistema, il sociologismo vince lo storicismo e colui che prende parte alla società procedurale si costruisce un tipo di predecessore che, come egli stesso, è interessato soprattutto a garantire la stabilità evitando quanto più possibile perdite per attrito[59].

All'apparenza è come se la società funzionalistica procedu-

[59] Materiale di lavoro inedito, impiegato per la dissertazione «Anfänge katholischer Konfessionalisierung in Niederösterreich», maggio 1993.

rale avesse creato nel frattempo da se medesima il proprio superamento, e cioè il progressivo dissolvimento pluralistico del sistema unitario, a cui corrisponde sul piano teorico la rinuncia alla pretesa di concetti unitari. Così, tra le altre cose, anche nella storia del «disciplinamento sociale» sembra andare via via svanendo l'idea di un processo unitario e realizzato esclusivamente dall'autorità, non da ultimo a causa della critica empirica sopra ricordata. Aveva forse ragione Michel Foucault, quando non attribuiva più ad un'istanza centrale il disciplinamento della società protomoderna, bensì a processi decentrati in vari punti della società, che non vengono più guidati solo da norme e dall'uso del potere per l'osservanza delle medesime, bensì da nuovi processi cognitivi che comprendono la capacità di apprendimento. In questo modo, tuttavia, avrebbe assunto il carattere di discorso non solo la storiografia sul disciplinamento, bensì la stessa storia del disciplinamento[60]. Per la ricerca questo non dovrebbe comportare necessariamente un abbandono dei concetti di «disciplinamento» e «confessionalizzazione» sperimentati sul piano empirico, ma piuttosto la loro riformulazione nel senso di una apertura della storia della società a livello di macrostoria all'antropologia microstorica. Per costruire questo ponte sarebbe opportuna a mio avviso una rielaborazione dei concetti di «comportamento» e «trasformazione del comportamento» in senso storico, definiti come essenza di ciò che è oggetto di osservazione della microstoria, sotto l'aspetto della loro possibile impronta macrostorica[61].

[60] S. BREUER, *Sozialdisziplinierung*, cit., pp. 56-62, 65.

[61] La ricerca storica sul comportamento e l'antropologia di questo tipo si differenzierebbero notevolmente dal modo di procedere molto più marcatamente macrostorico della scuola di Stoccarda, ad esempio A. NITSCHKE, *Historische Verhaltensforschung*, Stuttgart 1981.

Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica

di *Heinz Schilling*

I.

Parlando di «chiese confessionali e disciplinamento sociale»[1] collego fra loro tre diversi contesti, che negli ultimi decenni hanno trovato un interesse particolare da parte della ricerca sulla prima età moderna: mi riferisco al dibattito stimolato da Gerhard Oestreich attorno al disciplinamento sociale della prima età moderna, quale processo secolare; alla discussione avviata alla fine degli anni '70, soprattutto in Germania, sulla confessionalizzazione quale processo fondamentale della società; infine, *last but not least*, alla ricerca sulla disciplina ecclesiastica, che ebbe inizio già prima della discussione sul disciplinamento – oggi dominante – e che costituisce ormai un settore di ricerca ramificato a livello internazionale, nella sfera di sovrapposizione fra storia della Chiesa e storia della società. Ciascuno di questi paradigmi ha la propria storiografia indipendente; presi insieme, essi offrono l'ambito teorico e metodologico che ben si presta a un'adeguata analisi e valutazione del contributo offerto dalle grandi chiese della prima età moderna alla storia della società nell'Europa moderna.

La costruzione del ponte tra la ricerca sulla disciplina ecclesiastica e quella sul disciplinamento non fu un fatto automa-

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.

[1] Mi baserò qui di seguito su quanto da me approfondito su questo tema, che ho iniziato a studiare già nei primi anni '70. Cfr. da ultimo il volume miscellaneo H. SCHLLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin 1994, con ampia bibliografia e con i due contributi sotto riportati nelle note 2 e 3.

tico e naturale. Al contrario, come tutta la riflessione storica di Gerhard Oestreich, così anche il suo concetto di disciplinamento sociale aveva una connotazione spiccatamente secolare e statale[2]. In tempi lunghi ciò non ha tuttavia impedito che il dibattito si estendesse anche a fenomeni e processi presenti nelle chiese e nelle comunità religiose della prima età moderna che si muovevano nella medesima direzione, e si pose così la questione di quale fosse il rapporto tra il disciplinamento sociale inteso come processo secolare e il disciplinamento religioso-ecclesiastico. L'associazione dei concetti di «disciplinamento sociale» e «disciplina ecclesiastica», la cui analisi era peraltro iniziata già prima che si aprisse il dibattito sul disciplinamento sociale, diede indubbiamente nuovi impulsi alla ricerca sulla disciplina ecclesiastica e un ambito di discussione più ampio, che investiva la società nella sua totalità. Ma forse ancora più importante fu questa nuova alleanza della ricerca per il paradigma oestreichiano. Infatti, solo l'aggiunta di «fenomeni di base» legati alla disciplina ecclesiastica, la quale comprendeva anche e proprio gli strati inferiori della popolazione, riuscì a superare un'insufficienza che, a ragione, era stata messa in campo da molti critici contro la concezione originaria del disciplinamento sociale della prima età moderna, e cioè la discrepanza tra la grande esigenza – storica in senso generale – di spiegazione da un lato, e la scarsa assicurazione proveniente dalle fonti, consistente unicamente in affermazioni altamente teoriche di filosofi e semmai in prese di posizione e testi normativi dell'*élite* politica. Solo attraverso la considerazione centrale della disciplina ecclesiastica, in altro modo an-

[2] H. SCHILLING, *«Geschichte der Sünde» oder «Geschichte des Verbrechens». Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XII, 1986, pp. 169-192, qui soprattutto pp. 173-176 (versione inglese in E. I. KOURI-T. SCOTT [edd], *Politics and Society in Reformation Europe*, London 1987, pp. 289-310, qui pp. 293 ss.); W. SCHULZE, *Oestreichs Begriff der «Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit»*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 14, 1987, pp. 279 s., pp. 294 s. (trad. it. *Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età modern» in Gerhard Oestreich*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 371-411).

che attraverso l'esame di atti riguardanti la storia della criminalità, la tesi oestreichiana è scesa dal mondo delle nuvole dei filosofi e dei burocrati, sul terreno di decorsi storici reali, dimostrabili anche attraverso le fonti.

Lo studio scientifico della disciplina ecclesiastica ebbe inizio immediatamente dopo la seconda guerra mondiale. Esso fu condotto essenzialmente da storici della prima età moderna con interessi per la storia della Chiesa, i quali intendevano gli sforzi di disciplinamento ecclesiastico-religioso – e cioè inizialmente quasi esclusivamente quelli dei calvinisti – come un fenomeno centrale e ricco di conseguenze, proprio della storia della Chiesa, ma anche della storia sociale e della storia della mentalità. I primi ad occuparsene furono studiosi dell'America settentrionale, della Francia, dei Paesi Bassi e della Germania, di paesi cioè in cui da un lato la storia della Chiesa era tradizionalmente forte, e dove dall'altro lato si cercavano nuove vie per una storia sociale integrata nella storia generale e capace di considerare tutti gli ambiti parziali dell'esistenza umana[3]. Se-

[3] Ricerca nordamericana: R.M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564-1572* (Travaux d'humanisme et renaissance, 92), Genève 1967; dello stesso autore si vedano inoltre: *The Control of Morals in Calvin's Geneva*, in L.P. BUCK-J.W. ZOPHY, *The Social History of the Reformation. In Honor of Harold J. Grimm*, Columbus/Ohio 1972, pp. 3-17; *Renaissance, Reformation, Resurgence*, ed. by P. DE KLERK, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids (Michigan) 1976, pp. 95-106; *Calvin and the Establishment of Consistory Discipline in Geneva: The Institution and the Men who Directed it*, in «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», NS, 70, 1990, pp. 158-172; *The Geneva Consistory in the Time of Calvin*, in A. DUKE-G. LEWIS-A. PETTEGREE (edd), *Calvinism in Europe*, Cambridge 1994; W. MONTER, *Crime and Punishment in Calvin's Geneva, 1562*, in «Archiv für Rechtsgeschichte», 64, 1973, pp. 281-287; dello stesso, *The Consistory of Geneva, 1559-1569*, in «Bibliothèque d'humanisme et renaissance», 38, 1976, pp. 467-484; dello stesso, *Enforcing Morality in Early Modern Europe* (Coll. Essays), London 1987; A. SOMAN, *Deviance and Criminal Justice in Western Europe, 1300-1800: An Essay in Structure*, in «Criminal Justice History, an International Journal», 1, 1980, pp. 3-28; R. MENTZER, *Le consistoire et la pacification du monde rural*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français», 135, 1989, pp. 373-389; dello stesso, *Disciplina nervus ecclesia: The Calvinist Reform of Morals at Nîmes*, in «The Sixteenth Century Journal», 18, 1987, pp. 89-

guirono a ruota altri paesi, peraltro spesso con una specifica accentuazione del loro interesse per la disciplina ecclesiastica che derivava dalle particolari tradizioni storiche e storio-

115; dello stesso, *Ecclesiastical Discipline and Communal Reorganisation among the Protestant of South France*, in «European History Quarterly», 21, 1991, pp. 163-183; a cura dello stesso, *Sin and the Calvinists*, Kirksville/Mo 1994. Ricerca francese: B. VOGLER, *Le testament alsacien au 18e siècle: un programme de recherche en cours*, in «Revue d'Histoire moderne et contemporaine», 26, 1979, pp. 439-447; J. ESTÈBE-B. VOGLER, *La genèse d'une société protestante: étude comparée de quelques registres consistoriaux languedociens et palatins vers 1600*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 31, 1976, pp. 362-388; J. GARRISSON-ESTÈBE, *Protestants du midi 1559-1598*, Toulouse 1980; S. BERTHEAU, *Le consistoire dans les Eglises Réformés du Moyen-Poitou au 17e siècle*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 116, 1970, pp. 332-359 e pp. 513-549. Riguardo ai Paesi Bassi, dove la ricerca sul disciplinamento ecclesiastico si sviluppò inizialmente sotto il tetto della «grande» questione patriottica relativa all'influenza del calvinismo sulla storia nazionale e sulla storia dello spirito olandesi, si vedano le seguenti opere: A. Th. VAN DEURSEN, *Bavianen en Slijkgeuzen*, Assen 1974; R.B. EVENHUIS, *Okkdat was Amsterdam*, 5 voll., Amsterdam 1965-1978; M. SPIERTZ, *Die Ausübung der Zucht in der Ijsselstadt Deventer in den Jahren 1592-1619 im Vergleich zu den Untersuchungen im Languedoc und in der Kurpfalz*, in «Rheinische Vierteljahresblätter» 49, 1985, pp. 41-57; H. ROODENBURG, *Onder censuur. De Kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700*, Hilversum 1990. Ricerca tedesca: P. MÜNCH, *Kirchenzucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600*, in W. ZEEDEN u.a. (edd), *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, 14), Stuttgart 1984, pp. 216-248; dello stesso autore, *Parsimonia summum est vectigal – Sparen ist ein ryche gült. Sparsamkeit als Haus-, Frauen- und Bürgertugend*, in H.J. BRAUN (ed), *Ethische Perspektiven: «Wandel der Tugenden»* (Zürcher Hochschulforum, 15), Zürich 1989, pp. 169-188; H. SCHILLING (edd), *Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557-1562*, in W. EHBRECHT-H. SCHILLING, *Niederlande und Nordwestdeutschland*, Köln-Wien 1983, pp. 261-327; dello stesso autore vedi inoltre: *Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert*, in G. SCHMIDT (ed), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Stuttgart 1989, pp. 165-269; *Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle*, in P. PRODI (ed), *Glaubensbekenntnisse, Treueformel und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993 (trad. inglese in H. SCHILLING, *Civic Calvinism*, Kirksville/Mo 1991); *Religion, Political Culture, and the*

grafiche. Così, ad esempio, in Inghilterra e nella penisola Scandinava la storia della disciplina ecclesiastica fu strettamente legata, fin da principio, alla ricerca del crescente controllo sociale in città di piccole dimensioni e nel contado, tutelato in via informale dai 'vicini' e ufficialmente da responsabili di uffici temporali ed ecclesiastici. Conseguentemente, furono gli storici di questi paesi coloro che già molto presto fecero spazio alle problematiche di stampo socio-scientifico della storia della criminalità[4]. In

Emergence of Early Modern Society, Leiden 1992; R. MENTZER (ed), *Sin and the Calvinist*, Kirksville/Mo 1994; H.R. SCHMIDT, *Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit*, in P. BLICKLE-J. KUNISCH (edd), *Kommunalisierung und Christianisierung*, Berlin 1990, pp. 113-163; dello stesso *Über das Verhältnis von ländischer Gemeinde und christlicher Ethik: Graubünden und die Innerschweiz*, in P. BLICKLE-A. HOLENSTEIN (edd), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, München 1991, pp. 455-487; dello stesso, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Habilitationsschrift, Univ. Bern 1993; H. SCHNABEL-SCHÜLE, *Von Fall zu Fall. Bedingungen und Auswirkungen strafrechtlicher Sanktionen in der Frühen Neuzeit*, in corso di stampa; della stessa autrice, *Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Theorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente*, in «Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte», 49, 1990, pp. 169-223; della stessa, *Der große Unterschied und seine kleinen Folgen. Zum Problem der Kirchenzucht als Unterscheidungskriterium zwischen lutherischer und reformierter Konfession*, in M. HAGENMEIER-S. HOLTZ (edd), *Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung. Festschrift für H.-Ch. Rublack*, Frankfurt am Main 1992, pp. 197-214; W. DOBRAS, *Regiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz, 1531-1548*, Gütersloh 1993. La storiografia scozzese si inserì solo tardi nel dibattito sulla disciplina ecclesiastica, sebbene esistesse in Scozia una accentuata disciplina ecclesiastica presbiteriale: G.A. HENDERSON, *The Kirk of St. Ternan Arbuthnott*, London 1962; G. PARKER, *The «Kirk By Law Established»: St. Andrews 1559-1600*, in L. LENEMAN (ed), *Perspectives in Scottish Social History*, Aberdeen 1988; J. CAMERON, *Godly Nurture and Admonition in the Lord*, in L. GRANE-K. HORBY (edd), *Die dänische Reformation*, Göttingen 1990, pp. 264-276. Un'esauriente analisi comparata si trova in J. KIRK, *«The Polities of the Best Reformed Kirks»: Scottish achievments and English aspirations in church governments*, in «Scottish Historical Review», 59, 1980, pp. 22-53.

[4] J. SUNDIN, *Control, Punishment and Reconciliation. A case study of Parish Justice in Sweden before 1850*, in A. BRÄNDSTRÖM-J. SUNDIN (edd), *Tradition and Transition. Studies in microdemography and social change*,

I t a l i a la ricerca sulla disciplina ecclesiastica della prima età moderna nacque dallo studio delle visite (pastorali) del cattolicesimo tridentino. Essa si aprì poi però rapidamente a più ampie questioni inerenti il disciplinamento sociale della prima età moderna, sviluppando problematiche e prospettive specifiche, in grado di dare nuovi impulsi alla ricerca sulla disciplina ecclesiastica a livello internazionale. Penso qui in particolare al libro di Paolo Prodi sul rapporto tra giuramento confessionale e disciplinamento, oppure agli studi dalle moltemplici sfacettature e ricchi di idee di Pierangelo Schiera nella sfera di sovrapposizione tra storia sociale, iconologia e psicologia, tra l'altro sul nesso tra disciplinamento sociale e nascita della melancolia in età moderna[5].

Umeå 1981, pp. 9-66 (con la bibliografia meno recente); T. DAHLERUP, *Sin, Crime, Punishment and Absolution. The Disciplinary System of the Danish Church*, in L. GRANE-K. HORBY (edd), *Die dänische Reformation*, cit., pp. 277-287, dove risulta particolarmente evidente il carattere statuale del sistema di disciplina luterano. L'introduzione di una disciplina ecclesiastica secondo il modello calvinistico, disposta nel 1629, venne guidata a livello statale (P.G. LINDHARDT, *Skandinavische Kirchengeschichte*, Göttingen 1982, p. 242). Per quanto riguarda l'I n g h i l t e r r a cfr. tra l'altro: V.A.C. GATRELL-B. LENMAN-G. PARKER (edd), *Crime and the Law. Society and History of Crime in Western Europe since 1500*, London 1980; A. FLETCHER, *Reform in the Provinces. The Government of Stuart England*, New Haven-London 1986, prende in esame gli impulsi della disciplina religiosa nel contesto di una politica statale e delle sue condizioni di successo (soprattutto pp. 262-281).

[5] P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 15), Bologna 1992; P. SCHIERA, *Melancolia e disciplina: considerazioni preliminari su una coppia di concetti all'alba dell'età moderna*, in S. ROTA GHIBAUDI-F. BARCIA (edd), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, I, Milano 1990, pp. 257-278; dello stesso autore si vedano inoltre: *Melancolia e disciplina: riflessioni critiche*, in *Il vivente e l'anima. Tra scienza, filosofia e tradizione* (Biologica 4), Bologna 1990, pp. 137-152; *Lo stato e il rapporto disciplinamento-legittimazione*, in «Problemi del socialismo», 5, Milano 1986, pp. 111-135; *Il Bonum commune fra corpi e disciplina; alle radici della politica nel medioevo*, in «Democrazia e diritto», 1991, pp. 29-51; *Socialità e disciplina: la metafora del cavallo nei trattati rinascimentali e barocchi di arte equestre*, in W. EUCHNER-F. RIGOTTI-P. SCHIERA (edd), *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica* (Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi/Beiträge 7), Bologna-Berlin 1993, pp. 143-182; *La conception weberienne de la discipline et le thème de la Lebensführung*, in «Scienza

Questo interessamento per la disciplina ecclesiastica, che non fu «inventata» nell'epoca della riforma e della confessionalizzazione[6], ma che allora aveva comunque acquistato una forma di modernità, non fu una scoperta nel vero senso del termine, ma piuttosto una riscoperta. Infatti, già storici del XIX e XX secolo avevano ritenuto le fonti tramandate dalle autorità disciplinari ecclesiastiche un'importante miniera di informazioni per la storia della cultura tradizionale, potremmo dire una cava di pietra a cui attingere i tasselli per un quadro dei costumi dell'età degli avi. Decisamente nuovi erano invece l'orientamento della questione e dell'interesse, nonché i metodi dell'analisi. Al posto di una scelta più o meno casuale di singoli casi spettacolari subentrò l'analisi sistematica su base quantitativo-statistica; la prospettiva angusta, che si limitava a considerare la vita morale o immorale delle generazioni passate, fu sostituita dall'interesse – legato alla storia strutturale e alla storia della mentalità –

& Politica», VIII, 1993, pp. 73-91. A proposito della ricerca sulle visite pastorali in Italia cfr. A. TURCHINI, *Studium, Inventarisierung, Regestenbildung und Edition der Visitationsakten des 15. und 16. Jahrhunderts: Italienische Erfahrung und offene Probleme*, in E.W. ZEEDEN-TH. LANG (edd), *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart 1984, pp. 76-118; C. NUBOLA-A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 34), Bologna 1993. Si vedano inoltre due importanti monografie, l'una proveniente dalla ricerca tradizionale sulle visite pastorali, l'altra dalla scuola di Paolo Prodi, di impostazione storico-costituzionale: D. MONTANARI, *Disciplinamento in terra veneta* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 8), Bologna 1987; M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-gemranico in Trento. Monografia 13), Bologna 1991.

[6] W. BUCHHOLZ, *Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 18, 1991, pp. 129-147. B. GORDON, *Clerical Discipline and the Rural Reformation. The Synod in Zürich, 1532-1580*, Bern 1992; R.M. WUNDERLI, *London Church Courts and Society on the Eve of the Reformation*, Cambridge/Mass. 1981; G. CHAIX, *Die mühsame Schule der Sitten. Christliche Gemeinden und Gruppierungen, städtische Obrigkeit und «Sozialdisziplinierung» in Köln*, in H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, cit.

proprio della scienza storica moderna, ispirata alle scienze sociali. In questo modo, l'interpretazione in fondo statica della più vecchia storia della cultura e della quotidianità, che trattava le violazioni morali, specie nell'ambito sessuale, come una costante antropologica, fu superata in favore di interrogativi legati alla storia dello sviluppo, riguardanti trasformazioni nelle norme e nei modi di comportamento morali, nonché circa il loro inserimento nella generale trasformazione sociale. Determinanti furono inizialmente, sia per studiosi francesi, sia per studiosi dell'America Settentrionale, le linee della scuola francese delle *Annales*, legate alla storia della mentalità. L'accoppiamento con la discussione sul disciplinamento sociale nella prima età moderna offrì poi nuovi impulsi, in quanto aprì la ricerca sulla disciplina ecclesiastica a impianti interpretativi della tradizione weberiana, soprattutto ad una teoria della modernizzazione adeguata alla situazione della prima età moderna.

Nei circa vent'anni ormai trascorsi dalle prime ricerche di Robert M. Kingdon, William Monter, Solange Bertheau, Bernhard Vogler e Jean Estèbe, in quasi tutti i paesi europei sono apparsi studi sulla disciplina ecclesiastica nella prima età moderna, i quali forniscono informazioni sia sui titolari e sugli interessati che sugli obiettivi e i risultati concreti. La maggior parte di queste ricerche prendono in considerazione l'arco di tempo che va dal 1550 al 1650; non mancano tuttavia anche studi che abbracciano lunghi periodi compresi tra il XVI e il XVIII secolo, in parte addirittura fino al XIX secolo. Per questo si ritiene opportuno tentare un bilancio provvisorio, da un lato al fine di ordinare i risultati ottenuti, dall'altro per tracciare nuove vie attraverso le quali arrivare a un ulteriore approfondimento delle nostre conoscenze. Vorrei scegliere due ambiti di questioni, determinanti per il profilo attuale e futuro del campo della ricerca – in primo luogo i metodi, gli impianti teorici e la necessità di una collaborazione interdisciplinare (II); in secondo luogo i contesti storico-confessionali e sociologico-religiosi, vale a dire la ricerca di somiglianze o differenze nei fondamenti, negli strumentari e negli effetti storico-sociali a breve e lungo termine della disciplina religiosa delle varie chiese con-

fessionali della prima età moderna, così come delle denominazioni ritenute non confessionali (III).

II.

Per quanto attiene ai fondamenti metodologici e teorici della ricerca sulla disciplina ecclesiastica, lo studio scientifico nel senso vero e proprio della disciplina ecclesiastica iniziò con il metodo quantitativo-statistico e con l'inclusione teorica nel concetto di modernizzazione, legato alla storia dello sviluppo. Fu logico iniziare con il computo delle violazioni e dei provvedimenti disciplinari, nonché con la loro classificazione tassonomica, giacché si trattava anzitutto di stendere un banalissimo inventario e di correggere l'impiego prescientifico delle fonti ecclesiastiche per la *histoire scandaleuse*, proprio della storia della cultura più datata. L'approccio quantitativo-statistico è ancor oggi indispensabile, specie quando la rilevazione copre parecchi secoli e mira a cogliere – e in un secondo momento a interpretare – il mutamento nelle norme e nei principi della disciplina, oppure nella fisionomia dei «peccati» e delle violazioni delle comunità. Infatti, per quanto convincenti e necessari siano i completamenti e gli ampliamenti di prospettiva metodologico-teorici, che subito tratterò, conoscenze essenziali andrebbero perse se, concentrandosi su questi, si escludessero del tutto dalla ricerca sulla disciplina ecclesiastica l'interesse per il mutamento di lungo periodo.

Ciò che si rende necessario non è il ritorno ai metodi prestatistici di una osservazione storica interessata alle possibilità di trasformazione dell'esistenza morale dell'uomo. Qui, come nella scienza storica in generale, si tratta piuttosto di resistere alle tentazioni del post-modernismo e di reggere alle tensioni e alle aporie che oggi, ancor più di due o tre decenni fa, sono collegate alla ricerca delle origini e della forma acquisita via via dall'esistenza morale-spirituale e culturale-intellettuale dell'uomo «moderno». In tal senso l'elaborazione quantitativo-statistica delle fonti sarà uno strumento indispensabile anche per il futuro. Del resto, la maggior parte dei «quantificatori» era perfettamente consapevo-

le dei limiti del loro metodo e della necessità di un suo completamento, e si sforzarono di apportarvi adeguate correzioni. I nuovi metodi e le nuove proposte interpretative post-statistici proseguono con decisione e in modo scientificamente creativo su questa via[7].

Con questi nuovi avvii[8] la più recente ricerca sulla disciplina ecclesiastica segue i *trends* che si riscontrano attualmente nella scienza storica in generale. Anch'essa è caratterizzata da un'«enorme dinamica di pluralizzazione», anch'essa ha abbattuto negli ultimi anni «gerarchie interpretative solidamente strutturate» e mette ora sempre più in dubbio «concezioni di sviluppo storico», anch'essa è contraddistinta dal «ritorno dell'individuale, dal nuovo interesse per l'uomo con un nome e una storia peculiare»[9]. Un senso di scetticismo nei confronti di un'evoluzione storica di validità generale e un orientarsi verso l'individuale emergono soprattutto nell'apertura interdisciplinare della ricerca sulla disciplina ecclesiastica a questioni, problematiche e modelli interpretativi propri dell'etnologia e delle tradizioni popolari. Vengono così presi in esame, accanto alle città – in primo piano negli studi specifici che proponevano un'interpretazione marcatamente legata alla storia dello sviluppo – gli eventi riguardanti villaggi e paesi[10]. Dove si tratta della società

[7] Nei miei studi ricordati a nota 3 ho descritto, oltre all'analisi statistico-quantitativa, anche il destino individuale di coloro che sono stati oggetto di disciplinamento ecclesiastico, inserendoli nell'interpretazione generale. Sul necessario mantenimento di metodologie statistico-quantitative si veda in generale: E.A. JOHNSON, *Reflections on an Old «New History»: Quantitative Social Science History in Postmodern Middle Age*, in «Central European History» 22, 1989, pp. 408-426.

[8] A questo proposito cfr. i saggi in H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, cit.

[9] W. HARDTWIG, *Was kommt nach der Alltagsgeschichte?*, in «Neue Züricher Zeitung», 9-10.1.1993.

[10] P. MÜNCH, *Kirchengut und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600*, in E.W. ZEEDEN-P. Th. LANG, *Kirche und Visitation*, cit., pp. 216-248; R.A. MENTZER, *Le consistoire et la pacification du monde rurale*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français», 135, 1989, pp. 373-389; H.R. SCHMIDT, *Über*

cittadina, la disciplina ecclesiastica appare inserita nell'orizzonte etnologico di una storia di vicinato. Tale prospettiva si sarebbe proposta, per lo meno per la disciplina ecclesiastica calvinistica, indipendentemente dalle sollecitazioni provenienti dall'etnologia. Infatti, già la sua organizzazione nella prima età moderna era strutturata secondo un criterio di vicinato: la città era ripartita in distretti (*Bezirke*), detti 'dizaines' nel caso di Ginevra, «Kluften» a Emden e Groningen, «Quartiere» a Wesel e altrove, e ciascuno di questi aveva un predicatore, diversi anziani e diaconi. La cura d'anime, l'assistenza ai poveri e, per l'appunto, soprattutto la disciplina, si tenevano nell'ambito di questi quartieri. Prima di ogni celebrazione eucaristica i presbiteri competenti dovevano ripulire il loro quartiere da peccatori manifesti e nascosti. Ogni qualvolta il collegio dei presbiteri, nella trattazione di un caso disciplinare, aveva bisogno di ulteriori informazioni, oppure voleva riprendere un «peccatore» o sottoporlo ad un controllo particolare, si rivolgeva di regola ai presbiteri responsabili del quartiere in cui abitava l'imputato. Questo stato di cose fu descritto già dalla ricerca meno recente sulla disciplina ecclesiastica, che lo considerò nelle sue analisi prosopografiche[11]. È tuttavia indubbio che se

das Verhältnis von ländlicher Gemeinde und christlicher Ethik: Graubünden und die Innerschweiz, in P. BLICKLE-A. HOLENSTEIN (edd), *Landgemeinde und Stadtgemeinde*, cit., pp. 455-487; dello stesso autore, *Dorf und Religion*, cit.; B. GORDON, *Clerical Discipline*, cit.; E. LABOUVIE, *Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei. Kirchliche Versuche zur Abgrenzung von Aberglaube und Volksmagie seit dem 16. Jahrhundert*, in R. VAN DÜLMEN (ed), *Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle*, Frankfurt am Main 1990, pp. 15-55; si vedano inoltre i saggi di R. VON FRIEDEBURG, B. GORDON, H.R. SCHMIDT e H. SCHNABEL-SCHÜLE, in H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, cit. Sul disciplinamento nello Stato territoriale cfr. F. KONERSMANN, *Presbyteriale Kirchenzucht unter landesherrlichem Regiment. Pfalz-Zweibrücken im 17. und 18. Jahrhundert*, in St. BRAKENSIEK u.a. (edd), *Kultur und Staat in der Provinz*, Bielefeld 1992, pp. 315-350.

[11] Esempi: H. SCHILLING, *Das calvinistische Presbyterium in der Stadt Groningen während der frühen Neuzeit und im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts. Verfassung und Sozialprofil*, in H. SCHILLING-H. DIEDERICKS (edd), *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland*, Köln-Wien 1985, pp. 195-273; dello stesso autore,

queste osservazioni, fatte allora piuttosto *en passant*, possono ora essere colte in tutta la loro portata e inserite nel tipo di vita proprio della società premoderna della vecchia Europa sia in città che nel contado, è grazie alla svolta verso problematiche di storia quotidiana e a modelli intepretativi etnologici[12].

Un'ulteriore caratteristica della più recente ricerca sulla disciplina ecclesiastica è la dichiarata alleanza, che spesso si nota e che consapevolmente fu stretta, con la storia della criminalità e con la storia della giustizia vetero-europea. Tale combinazione di diversi orientamenti delle questioni e delle interpretazioni è da un lato espressione del generale scetticismo – appena evidenziato – nei confronti di gerarchie interpretative ben strutturate. Dall'altro lato essa è però anche il risultato di un dibattito interno che – questa è la mia opinione – grazie ad un pronto appello a chiarezza concettuale e a discernimento analitico ha preparato il terreno per una corretta cooperazione oramai possibile. Punto di partenza per tale dibattito fu l'osservazione del fatto che negli anni '70 la ricerca sulla criminalità, caratterizzata dall'impronta delle scienze sociali, senza alcuna riflessione di tipo oggettivo e concettuale faceva della disciplina ecclesia-

Calvinistische Presbyterien in der Städten der Frühneuzeit – eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation? (Mit einer quantifizierenden Untersuchung zur holländischen Stadt Leiden), in W. EHBRECHT (ed), *Städtische Führungsgruppen und Gemeinden in der werdenden Neuzeit* (Städteforschung, Reihe A, Bd. 9), Köln-Wien 1980, pp. 385-444; R. RICHARD-D. VATINEL, *Le consistoire de l'Eglise Réformé du Havre au 17e siècle*, in «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français», 127, 1981, pp. 1-77; 128, 1982, pp. 283-362.

[12] H. ROODENBURG, *Reformierte Kirchenzucht und Ehrenhandel. Das Amsterdamer Nachbarschaftsleben im 17. Jahrhundert*, in H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, cit.; H. ROODENBURG, *Naar een etnografie van de vroegmoderne stad: De «gebuyrten» in Leiden en Den Haag*, in P. TE BOEKHORST u.a. (edd), *Cultuur en maatschappij in Nederland 1500-1850. Een historisch-antropologisch pespectief*, Meppel-Amsterdam 1992, pp. 219-243; C. LIS-H. SOLY, *Neighbourhood and Social Change in West-Eurpean Cities: Sixteenth to Nineteenth Centuries*, in «International Review of Social History», 38, 1993.

stica una parte del proprio oggetto di indagine, senza preoccuparsi del contesto fondante totalmente differente, e cioè di impronta religiosa e teologica, né della corrispondente percezione per lo meno di una parte considerevole degli interessati. Di fronte ad un siffatto modo di procedere si doveva esigere chiarezza scientifico-analitica, che distinguesse chiaramente sia sul piano concettuale, sia a livello di contenuti oggettivi, i due tipi di disciplinamento della prima età moderna – e cioè la «disciplina ecclesiastica del peccato» da un lato e la «disciplina statale della punizione» dall'altro[13]. Tale distinzione non mirava a rendere immune la disciplina ecclesiastica da un'interpretazione storico-sociale, come taluni storici della Chiesa inizialmente avrebbero voluto.

Si trattava invece di prendere sul serio la disciplina ecclesiastica nella sua autonoma essenza religiosa, al fine di determinare con maggior precisione e selettività la parte specifica che essa ebbe nei grandi processi sociali secolari. L'argomentazione diceva che solo distinguendo tra pena temporale e disciplina ecclesiastica del peccato si poteva chiarire la parte specifica avuta dalla disciplina ecclesiastica nel disciplinamento sociale della prima età moderna. Viceversa, facendola rientrare senza alcuna mediazione e indifferentemente nella sfera della disciplina criminale della pena, tutto rimane nel vago, vale a dire che è impossibile distinguere le conseguenze di influenze esercitate dallo Stato da quelle provenienti dalla Chiesa, mentre è invece importante proprio identificare il particolare effetto profondo, di tipo individual-psicologico e socio-psicologico, di una standardizzazione del pensiero e dell'agire determinati sul piano religioso. Mi pare di poter affermare che l'argomentazione è stata accettata nella sua sostanza, cosicché di regola il contributo specifico della disciplina ecclesiastica appare riconosciuto e ben custodito nelle interpretazioni di più ampio respiro.

[13] Terminologia secondo H. SCHILLING, *Geschichte der Sünde*, cit. Inoltre H. SCHNABEL-SCHÜLE, *Kirchenzucht als Verbrechensprävention*, in H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, cit.; G. SCHWERHOFF, *Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 19, 1992, p. 399.

Tuttavia – e ciò corrisponde decisamente alle mia idea personale della complementarietà dei due tipi di disciplina e dell'esistenza storico-reale di forme miste[14] –, gli studiosi della criminalità, così come quelli della disciplina ecclesiastica, sottolineano il fatto che i due fenomeni non possono essere analizzati isolatamente. Così, ad esempio, Gerd Schwerhoff mette in guardia dal voler «isolare totalmente la disciplina ecclesiastica dal campo d'indagine di una ricerca storica della criminalità». Infatti, «proprio un'analisi comparata sulla pratiche sanzionatorie di tribunali ecclesiastici e temporali» promette a suo avviso «risultati istruttivi»[15]. Per quanto riguarda la portata della forza di chiarificazione, Gérald Chaix fa una distinzione illuminante. Il valore dei concetti «confessionalizzazione» e «disciplinamento sociale», che stimola discernimento e conoscenza storici, si trova per Chaix sul piano della macrostoria e della storia dello sviluppo: nella sfera della microstoria, al contrario, la forza chiarificatrice di tali concetti risulta debole, se mai essa è presente, e ciò limita in particolare il loro valore per la comprensione di strategie della quotidianità individuali e collettive[16]. Sul piano della microstoria si dovrebbero quindi considerare, per completare, modelli di chiarificazione etnologici, legati alla storia della quotidianità o del vicinato. Decisivo rimane tuttavia, e questa è anche la posizione di Chaix, il fatto che solo le due prospettive prese insieme sono in grado di dare un quadro incisivo dei fenomeni di disciplinamento della prima età moderna, nonché delle loro conseguenze a breve e lungo termine.

La «dinamica di pluralizzazione» risulterebbe anche da altri ampliamenti di prospettiva. Ciò vale soprattutto per la prospettiva della storia delle donne o della storia di genere, che è stata presa in considerazione, assieme ad altri elementi, già in indagini piuttosto datate, ma che solo negli ultimi tempi

[14] H. SCHILLING, *Geschichte der Sünde*, cit., pp. 188 ss.

[15] G. SCHWERHOFF, *Devianz*, cit., pp. 399 e 400, nota 19.

[16] G. CHAIX, *Die mühsame Schule der Sitten*, cit.

sperimenta la sua acutizzazione, fino ad arrivare a posizioni esplicitamente femministiche[17].

Nel dibattito attorno all'elemento centrale o all'«essenza» della disciplina ecclesiastica nella prima età moderna, storici della Chiesa e storici della società avevano inizialmente un atteggiamento di scetticismo reciproco: gli uni temendo che si tentasse di spingere la disciplina ecclesiastica in un ampio contesto storico-sociale, quale tradimento materialistico di un fatto che è per sua stessa essenza teologico. Gli altri, dal canto loro, vedevano in ogni richiamo a motivi religiosi – ad esempio alla tensione, costitutiva della disciplina ecclesiastica calvinistica, verso la purezza della comunità eucaristica[18] – un fraintendimento idealisticamente ingenuo di circostanze «storico-reali», che in fondo essi potevano cogliere solo come relazioni di potere e di repressione. Nel frattempo – e questo è stato sottolineato ancora una volta di recente da Martin Brecht sul fronte della storia della Chiesa[19] – si è arrivati ad un ampio consenso sul fatto che la disciplina ecclesiastica fu ambedue le cose: un fenomeno teologico-religioso ed un fenomeno storico-politico. Sul fronte della storia della società questo viene messo in evidenza da Robert von Friedeburg, là dove egli osserva come la trasformazione sociale nei villaggi inglesi del XVII secolo fosse portata avanti e guidata proprio dagli elementi religiosi della disciplina ecclesiastica[20].

[17] L. ROPER, *The Holy Household*, Oxford 1989, pp. 124 ss.; M.-T. LEUKER, *Frauenbilder und Ehekonzepte im niederländischen Lustspiel des 16. Jahrhunderts*, Münster 1992 (con esempi specifici sul disciplinamento ecclesiastico calvinistico a Groningen, pp. 34 s.); E. LABOUVIE, *Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei.*, cit.; S. WESTPHAL, *Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg, 1542-1614*, Frankfurt am Main 1994.

[18] Cfr. a questo proposito H. SCHILLING, *Reformierte Kirchenzucht*, cit.; J. CAMERON, *Godly Nurture and Admonition in the Lord*, cit., p. 276; R.M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564-1572*, cit.

[19] M. BRECHT, *Protestantische Kirchenzucht zwischen Kirche und Staat*, in H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, cit.

[20] R. VON FRIEDEBURG, *Anglikanische Kirchenzucht und nachbarschaftli-*

Per poter valutare correttamente gli effetti dei provvedimenti di disciplinamento ecclesiastico, non si può dunque evitare la collaborazione interdisciplinare tra storici della Chiesa e storici generali, tra storia della teologia e storia della società. Tale collaborazione è necessaria per la ricerca che riguarda l'influenza della disciplina ecclesiastica sul comportamento e sul pensiero degli uomini, nonché il suo contributo al passaggio mentale e sociale dalla vecchia Europa al mondo moderno, nella misura in cui in futuro si riterrà ancora legittima una siffatta prospettiva legata alla storia dello sviluppo. Non meno importante è la collaborazione interdisciplinare con i teologi per l'orientamento etnologico e storico-quotidiano del problema, se questo non vuole mancare proprio l'elemento di particolarità della società vecchio-europea e degli uomini che in essa hanno pensato, operato e sofferto, sia in quanto individui, sia a livello di gruppi professionali, di vicinato, di unioni di clan, di collettività legate al comune o alla Chiesa. Indispensabile risulta il parere degli storici della Chiesa specie quando – come viene motivato nel prossimo paragrafo – si cerca di arrivare ad un confronto interconfessionale. Infatti, se da un lato le differenze nello strumentario e nella spiritualità della disciplina luterana, cattolica e calvinistica furono teologicamente contingenti, in quanto condizionate sul piano della storia degli eventi, della politica, del diritto o delle istituzioni, dall'altro lato bisogna partire dal fatto che in senso ristretto momenti ecclesiastici e teologici ebbero una parte importante, naturalmente accanto ad altri fattori, nella determinazione della dimensione, della forma e soprattutto dell'estensione cronologica con cui la disciplina delle varie chiese confessionali ha improntato il pensiero e il comportamento dei suoi membri.

III.

Cronologicamente in parallelo con la pluralizzazione teorico-metodologica ora descritta si delineò una pluralizzazione

che Sittenform: Reformierte Kirchenzucht zwischen Staat, Kirche und Gemeinde in England 1559-1642, in H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, cit.

di contenuti della ricerca sulla disciplina ecclesiastica, che rimangono però ancora oggi più *desiderata* che un programma di ricerca realmente svolto. Mi riferisco all'ampliamento dell'oggetto di indagine oltre la disciplina ecclesiastica esplicita e istituzionalizzata delle chiese riformate, la quale, specie nella forma organizzativa calvinistico-presbiteriale, determinò inizialmente in modo quasi esclusivo il campo di ricerca, e domina ancor oggi largamente. Per tutto ciò la disciplina ecclesiastica l u t e r a n a mostrò un interesse solo sporadico[21], e non di rado venne descritta, in modo distorto, come semplice copia del modello calvinistico[22]. Più numerose sono invece le ricerche sui provvedimenti disciplinari dell'a n g l i c a n e s i m o, i quali figurano però spesso in un contesto un po' diverso, e precisamente o come giurisdizione ecclesiastica sotto una luce storico-giuridica e storico-istituzionale, oppure come strumento per interessi di ordine secolare sotto una luce che riguarda marcatamente la politica di forza[23]. Le due cose impedirono il diretto inserimento

[21] M. BRECHT, *Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg*, Stuttgart 1967; dello stesso, *Lutherische Kirchenzucht bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Pfarramt und Gesellschaft*, in H.-Chr. RUBLACK (ed), *Lutherische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1992, pp. 400-423; R. KOLB, *Nikolaus von Amsdorf (1483-1565). Popular Polemics in the preservation of Luther's Legacy*, Nieuwkoop 1978, pp. 211 ss.; F. AHLHORN, *Die Kirchenzucht nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche*, Hannover-Bremen 1901.

[22] Confutata da H. SCHNABEL-SCHÜLE, *Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Thorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente*, in «Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte», 49, 1990, pp. 169-223; della stessa autrice, *Der große Unterschied*, cit., pp. 197-214. Per il luteranesimo olandese cfr. P. ESTIÉ, *Het plaatselijk bestuur van de Nederlandse Lutherse Gemeenten. Ontstaanen Ontwikkeling in de jaren 1566 tot 1686*, Amsterdam 1987, pp. 64 s.

[23] R.A. MARCHANT, *The Church under the Law: Justice, Administration and Discipline in the Diocese of York, 1560-1640*, Cambridge 1969; R. HOULBROOKE, *Church Courts and the People during the English Reformation, 1520-1750*, London 1989; M. INGRAM, *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570-1640*, Cambridge 1987; J. ADDY, *Sin and Society in the Seventeenth Century*, London 1989; R. O'DAY, *Geschichte der bischöflichen Kirchenvisitation in England 1500-1689*, in E.W. ZEEDEN-TH. LANG (edd), *Kirche und Visitation*, cit., pp. 191-215. Sulla disciplina puritana quale configurazione particolare della disciplina comunitaria

della realtà anglicana in un'analisi comparata della disciplina ecclesiastica. Un discorso analogo – e per la verità ancora più forte – vale per il cattolicesimo tridentino, totalmente estraneo ad un procedimento esplicito e istituzionalizzato analogo a quello della disciplina comunitaria presbiteriale propria del calvinismo[24]. Infine anche le denominazioni evangeliche, esterne alle grandi chiese confessionali, non furono, né sono oggi, fatte rientrare nel nostro contesto, sebbene alcune fra queste prendano molto sul serio la disciplina ecclesiastica, come ad esempio in particolare gli anabattisti.

In considerazione di questa situazione della ricerca, sarà necessario un concetto che comprenda la «disciplina ecclesiastica» come un fenomeno generale europeo della nascente età moderna, al di là delle varie confessioni e denominazioni. Si deve partire dalla comparabilità o – per dirla in termini scientistici – dall'equivalenza funzionale di azioni (qui concretamente provvedimenti disciplinari) di controllo e di standardizzazione individualistici o collettivi, che ad un primo sguardo appaiono piuttosto diversi tra loro. Al di là di tali differenze, siano esse di tipo fenotipico (gruppi responsabili, ambito giuridico-istituzionale, mezzi impiegati etc.) o di tipo contenutistico (giustificazione teologica, spiritualità etc.), è importante puntare lo sguardo sugli elementi di analogia nelle funzioni religiose e sociali, nei meccanismi individual-psicologici e socio-psicologici, nonché agli effetti prodotti in tempi più lunghi su disposizioni, modi di pensare e forme comportamentali degli uomini. Finora un siffatto impianto comparativo interconfessionale non è stato ancora sperimentato in concreto. Mi pare dunque che sia questo il primo tentativo di considerare in un'analisi comparata l'azione

calvinistica, cfr. tra l'altro M. SPUFFORD, *Puritanism and Social Control*, in A.J. FLETCHER-J. STEVENSON (edd), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge 1985, pp. 41-52.

[24] Uno dei pochi che parlano *expressis verbis* di disciplina ecclesiastica cattolica è G. HEIß, *Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat*, in H. Ch. EHALT (ed), *Volksfrömmigkeit*, Wien-Köln 1989, pp. 191-220.

di disciplinamento di tutte le grandi confessioni della prima età moderna, nonché di una delle denominazioni non ancora costituite come chiesa.

Una siffatta impostazione comparativa del problema può essere formulata sul principio teorico-metodologico del concetto di confessionalizzazione[25], che supera la secolare contrapposizione delle confessioni nella prima età moderna e dei loro ampi sistemi sociali – una contrapposizione che risale alla posizione frontale dell'età confessionale – sostituendo ad essa la ricerca dei possibili elementi di paragone e delle analogie negli effetti sociali, politici, culturali e legati alla storia della mentalità. In questo modo il fenomeno «confessione» e «denominazione» della prima età moderna, che nel tipo di trattazione tradizionale era diventato sterile dal punto di vista della scienza storica, tornò ad essere elemento fertile per le discussioni della ricerca sulla prima età moderna, con riferimento alla storia della società e alla storia dello sviluppo. Si arrivò, in particolare, anche ad una apertura al dibattito sulla modernizzazione, già avviato a suo tempo da Max Weber. Risulta così chiaro che la «disciplina ecclesiastica», in quanto parte essenziale di questa confessionalizzazione modernizzante, è imparentata con il «disciplinamento sociale» anche sul piano storiografico.

L'integrazione della disciplina ecclesiastica nella ricerca sulla confessionalizzazione determinò due sostanziali vantaggi

[25] Su tale concetto si sofferma ampiamente W. REINHARD nel suo contributo in questo stesso volume; H. SCHILLING, *«Konfessionsbildung» und «Konfessionalisierung» – ein Literaturbericht*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 42, 1991, pp. 447-463, 779-794. Due lavori più recenti che congiungono in modo creativo tra loro i due concetti di «confessionalizzazione» e «disciplinamento sociale» sono: W. FREITAG, *Konfessionelle Kultur und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien*, in *Herrschaft, Religion und Volk* (Themenheft der «Westfälischen Forschungen», 42), 1992, pp. 75-191, specialmente pp. 76 ss.; Th. WINKELBAUER, *Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 19, 1992, pp. 317-339, qui specialmente pp. 330 s.

e punti di partenza nuovi per la sollecitazione di ulteriori conoscenze. Da un lato divenne chiaro lo stretto collegamento degli sviluppi religioso-ecclesiastici a processi secolari di lungo periodo: come nella storia della Chiesa e nella storia profana in generale, così in tale prospettiva risulta anche per la storia del «disciplinamento» che la fase di confessionalizzazione del tardo XVI e XVII secolo fu l'epoca decisiva della formazione e del rapido cambiamento. La trasformazione verso un maggior grado di disciplinamento e di standardizzazione, che si avviò nel tardo medioevo nella Chiesa e fuori di essa, soprattutto nelle città, ricevette dall'alleanza con le nuove *Weltanschauungen* delle chiese confessionali e delle denominazioni considerate non ecclesiastiche una nuova spinta, una qualità nuova di impronta moderna. Il secondo elemento di novità consiste nel fatto che, nella prospettiva della confessionalizzazione, il sopra accennato concentrarsi della ricerca sulla disciplina ecclesiastica attorno alle forme istituzionalizzate legate al controllo della fede e dei costumi, proprio del calvinismo, si dimostra totalmente controproduttivo. Al suo posto si profila sullo sfondo lo spettro straordinariamente ampio di pratiche religiose ed ecclesiastiche con cui le chiese confessionali e le denominazioni della prima età moderna non solo incisero sul comportamento, sul pensiero e sulla fede dei loro membri, ma cercarono anche e soprattutto di influenzare le disposizioni psichiche, trasformandole secondo i rispettivi orientamenti.

Una prospettiva comparativa e funzionalistica di questo tipo non vuole e non può mettere in dubbio gli elementi di differenza. Si dovrà piuttosto partire in futuro dal fatto che ciascuna delle chiese e delle comunità di fede della prima età moderna portò avanti questo processo di disciplina religiosa, di disciplinamento e di educazione, sulla base di fondamenti teologici specifici per ognuna di esse e ricorrendo a strumentari di volta in volta diversi. Su questa base vanno allora evidenziati da un lato gli equivalenti funzionali nella definizione degli obiettivi, ed eventualmente anche nei risultati effettivamente raggiunti, e cioè nel senso di profonde trasformazioni nel lungo periodo degli atteggiamenti e delle modalità di comportamento individuali e collettivi delle va-

rie società europee. Dall'altro lato ci si deve però anche chiedere se, al di là di questi elementi di comunanza nel *trend* di evoluzione secolare, non si siano comunque formate, attraverso le diverse motivazioni teologiche e i vari strumentari ecclesiastico-religiosi, particolarità e caratteristiche specifiche, che si impressero in misura più o meno forte nel profilo dell'uomo moderno, educato alla confessione e alla disciplina protestante o cattolica, e che entrarono contemporaneamente nelle identità confessionali collettive, le quali hanno influenzato in modo sostanziale la formazione della nazione nella prima età moderna in Europa[26]. Tali effetti diversi sono evidenti, ad esempio, nel contrasto – che subito caratterizzeremo meglio – tra la disciplina comunitaria pubblica calvinistica e le disciplina interna privata tramite la confessione cattolica, rinnovata secondo le linee indicate dal Tridentino, specie nella variante gesuitica; basti questo per indicare una differenza particolarmente evidente tra il tipo di disciplina protestante e quella cattolica.

Gli studi specifici attualmente disponibili non sono certo ancora sufficienti per azzardare un quadro complessivo, in grado di riprodurre in termini convincenti sia i contorni generali comuni che le differenze. Per quanto concerne l'aspetto dello sviluppo più ampio, si tratta in ultima istanza del contributo delle chiese della prima età moderna all'affermazione del codice morale con norme corrispondenti a criteri moderni, nonché del pensiero e del comportamento razionalmente disciplinati nella società moderna. Ciò risulta particolarmente evidente nel tipo di disciplina presbiteriale proprio del calvinismo, descritto concretamente in numerosi studi dettagliati. In relazione a ciò si può partire dal fatto che la disciplina comunitaria calvinistica formalizzata del XVI e XVII secolo agì in misura particolare da motore alla diffusione di atteggiamenti e comportamenti disciplinati secondo criteri moderni, in quanto essa si batté

[26] H. SCHILLING, *Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit*, in B. GIESEN (ed), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1991, pp. 192-252.

per intere generazioni in favore dell'affermazione di ordine, diligenza, puntualità e pulizia quali virtù proprie della borghesia della prima età moderna e del cristiano in generale; si batté per la affidabilità, la concordia e l'onestà nelle relazioni interpersonali, per l'accettazione di una religiosità e di una ecclesialità moderne e per il corrispondente rifiuto di concezioni e pratiche magiche, proprie di una religiosità popolare[27]. La disciplina riformata di origine zwingliana, sulla quale siamo assai ben informati, si muoveva nella sostanza nella medesima direzione, o comunque ne aveva una del tutto analoga, sebbene essa poggiasse su basi giuridiche di Chiesa e Stato del tutto diverse e in conseguenza di ciò vada distinta, tipologicamente parlando, dalla disciplina autonoma della comunità dei fedeli del calvinismo. Heinrich Richard Schmidt, il miglior conoscitore della prassi della disciplina zwingliano-riformata, conclude in ogni caso che «chiese del tipo di quella di Ginevra così come di quella di Zurigo... coincidono per quanto riguarda la loro funzione sociale; la loro disciplina ecclesiastica serve all'esercizio di un comportamento socialmente disciplinato, guidato dall'obiettivo di conservare in questo modo la comunità come comunità eucaristica»[28]. Sulla via qui imboccata di una descrizione e di una valutazione comparate della pratica della disciplina quotidiana nei due sistemi vale la pena di proseguire. Al primo posto è il ruolo della comunità, non-

[27] Cfr. gli studi ricordati in nota 3 di J. Estèbe, B. Vogler, A. Th. van Deursen, R.M. Kingdon, W. Monter, R.A. Mentzer, H. Roodenburg e H. Schilling. Particolarmente illuminante è il confronto tra Ginevra e Emden, considerata la «Ginevra del Nord», in R.M. KINGDON, *Rezension zu Schilling/Schreiber, Die Kirchenratsprotokolle der Reformierten Gemeinde Emden, 1557-1620*, in «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 246, 1994.

[28] H.R. SCHMIDT, *Christianisierung*, cit., p. 161; B. GORDON, *Clerical Discipline and the Rural Reformation*, cit.; U. IM HOF, *Sozialdisziplinierung in der reformierten Schweiz vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1992, pp. 119-140. Sul rapporto tra «Zurigo e Ginevra» cfr. R.C. WALTON, *Der Streit zwischen Thomas Erastus und Caspar Olevian über die Kirchenzucht*, in «Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes», 37-38, 1988-89, pp. 205-246; W. DOBRAS, *Regiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz, 1531-1548*, cit.

ché l'accettazione e l'interiorizzazione delle sue norme etico-cristiane e degli obiettivi teologico-religiosi alla base delle norme stesse, riscontrabili, in linea generale, nel singolo membro della comunità e inoltre in individui e gruppi sociali nella città o nel territorio. Per comprendere a pieno tali nessi, la cui indagine risulta estremamente difficile sia dal punto di vista teorico-metodologico che in relazione alle fonti, andranno osservate, nonostante la menzionata analogia funzionale, le differenze giuridiche legate ai rapporti tra Chiesa e Stato. Non è infatti assolutamente da escludere che il diverso grado di partecipazione religiosa e politico-ecclesiastica del singolo membro della comunità, così come la forza o la debolezza del potere di coercizione e del controllo delle autorità statali, che stavano dietro all'uno o all'altro tipo di disciplina, abbiano influenzato il tipo e l'intensità con cui i singoli uomini e i gruppi sociali accettarono e interiorizzarono le medesime norme all'interno dell'uno o dell'altro sistema. Non si può comunque tracciare una linea di separazione netta, che d'altronde non correva tra chiese riformate e calvinismo. Vanno piuttosto associate al tipo di disciplina non autonoma della comunità ecclesiastica anche tutte quelle comunità nominalmente calvinistiche che – come ad esempio quelle situate nella maggior parte dei territori calvinistici dell'impero – erano integrate in un sistema ecclesiastico-statale, fosse questo di tipo cittadino oppure territoriale[29]. Inoltre, una rilevanza sostanziale ebbero probabilmente, per l'effetto a lungo termine della relativa disciplina ecclesiastica a livello di storia della società, le dinamiche specifiche di secolarizzazione, quantomai diverse tra chiese riformate e calvinismo. Infatti, la possibilità di partecipare al processo di trasformazione culturale e sociale del XVIII secolo e di continuare ad agire sul mondo borghese moder-

[29] M. BEHNEN, *Herrscherbild und Herrschertechnik in der «Politica» des Johannes Althusius*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 11, 1984, pp. 417-472, qui pp. 465 s., documenta una siffatta «denaturazione» statale della disciplina autonoma della comunità ecclesiastica del calvinismo nella celebre *Politica* dell'illustre docente di diritto e successivamente *sindicus* della città di Emden.

no del XIX e XX secolo, dipese essenzialmente dai tempi e dalle modalità con cui la disciplina, originariamente collegata alla sfera trascendentale-religiosa, si «secolarizzò», conservando il pathos religioso sotto forma secolare, oppure gettandolo via.

La situazione che emerge da esempi specifici riguardanti il calvinismo e le chiese riformate può essere applicata, tutt'al più, alla disciplina ecclesiastica degli anabattisti. Subito dopo il principio del battesimo da impartire in età adulta essi considerarono fin da principio la disciplina autonoma della comunità come l'elemento caratteristico più importante di un'esistenza evangelico-cristiana. La loro separazione dalle grandi chiese riformate fu determinata proprio dalla critica che essi muovevano a queste ultime, di non mettere in pratica la disciplina biblica, o comunque di non praticarla con sufficiente rigore. La comparabilità con la disciplina calvinistica e quella riformata è data anche dal fatto che gli anabattisti riferirono la loro disciplina ecclesiastica alla comunità eucaristica e stabilirono rigorosamente che la mensa del Signore «nit on die regel Christi Mathei im XVII. [cioè la base biblica per ogni disciplina ecclesiastica riformata] gebrucht werden [darf]»[30]. La differenza più chiara rispetto a tutte le forme di disciplina delle chiese confessionali consiste nell'incondizionato isolamento in cui gli anabattisti posero la loro disciplina rispetto a ogni forma di intervento statale-temporale, e in questo modo la protessero come azione «di una comunità che opera in libertà», «non dipendente da alcun potere temporale, bensì responsabile unicamente di se stessa»[31]. Se si eccettuano alcune poche osservazioni poggianti su una base di fonti piuttosto casuale, come ad esempio a proposito della disciplina dei primi seguaci di Hutter[32], sappiamo ancora ben poco sulla prassi concreta della

[30] *Schleitheimer Bekenntnis*, art. 2, pubblicato in H. FAST (ed), *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, pp. 63 ss.

[31] F.H. LITTELL, *Das Selbstverständnis der Täufer*, Kassel 1966, p. 132.

[32] J. RUNZO, *Hutterite Communale Discipline, 1529-1565*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 71, 1980, pp. 160-179.

disciplina anabattista. Non è pertanto possibile fare affermazioni certe sul suo profilo preciso, nonché sui suoi effetti in riferimento alla storia della società e della mentalità, né è possibile tentare un confronto comparativo con altre forme della disciplina ecclesiastica della prima età moderna. Tanto più importante risulta allora il fatto che proprio di recente Hans-Jürgen Goertz, uno dei massimi rappresentanti della ricerca sugli anabattisti, si sia inserito nella discussione sulla disciplina ecclesiastica della prima età moderna. Sarà importante che in tempi brevi questo inizio si traduca in studi specifici sulla prassi della disciplina in singole comunità anabattiste; a tale riguardo un elemento decisivo dipende peraltro dallo stato delle fonti, giacché la registrazione del procedimento disciplinare è presupposto per ogni ulteriore indagine[33].

Sulla base di quanto sappiamo attualmente circa le misure disciplinanti dell'anglicanesimo, del luteranesimo e del cattolicesimo post-tridentino, pare opportuno staccare questi dall'impronta calvinistico-riformata di una esplicita disciplina comunitaria. Per l'a n g l i c a n e s i m o si è fatto notare che «a causa dell'organizzazione arcidiaconale o vescovile della disciplina morale» manca «la documentazione diretta, a livello di comune» e non è pertanto possibile un parallelo diretto con la disciplina comunitaria calvinistico-riformata[34]. Anche se si tien conto del fatto che la comunità anglicana collaborò ampiamente attraverso rappresentanti laici, cosiddetti «parochiani» o «inquisitores», alle visite (pasto-

[33] H.J. GOERTZ, *Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der frühen Neuzeit*, in H. SCHILLING (ed), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, cit.; voci «Gemeindezucht», «Discipline», «Kirchenzucht», «Bann»/«Ban», in *Mennonitisches Lexikon*, *The Mennonite Encyclopedia*, *Theologische Realenzyklopädie*; F.H. LITTELL, *Das Selbstverständnis der Täufer*, cit., cap. III: «Die Gemeindezucht», pp. 131-142; N. VAN DER ZIJPP, *Geschiedenis doopsgesinden in Nederland*, Arnheim 1952, pp. 47 ss., 55, 120; H.S. BENDER, *The Discipline Adopted by the Strasburg conference of 1568*, in «Mennonite Quarterly Review», 1, 1927, pp. 57-66.

[34] H.R. SCHMIDT, *Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation*, cit., p. 125.

rali) e alla giurisdizione in materia di disciplina della chiesa episcopale, e soprattutto nei villaggi la sua dimensione comunale era ampiamente presente, non sarà possibile far rientrare direttamente tali provvedimenti disciplinari della chiesa ufficiale inglese nel tipo di disciplina comunitaria calvinistica[35]. Contro una tale ipotesi parla già da sola la forte opposizione protestante, alimentata non da ultimo dalle idee calvinistiche di una comunità dei «godly English-men», purificata attraverso una disciplina autoresponsabile.

Una situazione analoga si riscontra nel l u t e r a n e s i m o, i cui principi sulla disciplina sono stati enfaticamente circoscritti ancora di recente da parte riformata, con intenzione legata alla politica del presente, rispetto al modello calvinistico della disciplina comunitaria. Per la verità esistevano comunità luterane con una disciplina ecclesiastica presbiteriale o semipresbiteriale, soprattutto nelle *Kreuzkirchen* del corso inferiore del Reno o in chiese territoriali luterane situate nella sfera di influenza di ordinanze calvinistico-riformate[36]. Ma erano eccezioni, non certo la regola. Di recente Martin Brecht ha preso attentamente in esame la cerchia più ampia delle ordinanze disciplinari luterane. Si è visto così che numerose ordinanze della Chiesa luterana del XVI secolo contenevano regolamentazioni sulla disciplina e che «in quasi tutte le numerose richieste di riforma luterana del XVII secolo si auspicava un miglioramento della disciplina ecclesiastica». Si rese però anche evidente la debolezza costituzionale rispetto alla fondazione e all'ancoraggio della disciplina nel calvinismo: essa derivava per un verso dal fatto che «sul fronte luterano la disciplina ecclesiastica in quanto disciplina sacramentale [cioè disciplina eucaristica come nei calvinisti e nei riformati] non ha un ruolo preminente [e] gli 'indegni'» non erano esclusi «per principio dalla Cena eucaristica». Per un altro verso – e le due cose sono collegate tra loro – la base teologica della disciplina

[35] O'DAY, *Bischöfliche Kirchenvisitationen*, cit., soprattutto p. 206; R. VON FRIEDEBURG, *Anglikanische Kirchenzucht*, cit.

[36] H. SCHILLING, *History of Crime*, cit., pp. 290 s.

ecclesiastica luterana era fragile, poiché «il concetto ecclesiologico di Lutero... era efficace solo limitatamente» e il riformatore mantenne, in linea generale, una strana distanza dalla comunità. Di qui derivò nelle chiese luterane una tensione spesso polare, che improntò anche la questione della disciplina ecclesiastica. Il potere di banno spettava al pastore o alle autorità istituzionali della chiesa territoriale, non alle comunità, e questo rappresentò nel confronto con i modelli di disciplina comunitaria dei calvinisti, dei riformati e degli anabattisti un aggravante problema di legittimazione, che divenne ancora maggiore quando, con il passare del tempo, l'autorità del pastore «non venne più riconosciuta in modo automatico»[37]. In linea generale si può dire che per il luteranesimo, più chiaramente che per le altre chiese o sette protestanti, la ricerca sull'azione di disciplina e di disciplinamento della prima età moderna non si potrà limitare alle forme esplicite di giurisdizione ecclesiastica. Si dovrà invece considerare tutto l'ampio spettro dell'influenza che la Chiesa esercitò sul comportamento, anche e soprattutto attraverso la cura d'anime – dalla predica e dalla catechesi, alla postilla e altri tipi di brevi pubblicazioni, fra cui, ad esempio, i calendari con istruzioni etico-morali, ampiamente diffusi nel XVI secolo nell'area luterana, fino alla confessione privata[38].

Ancora più forte che per il luteranesimo è l'intreccio del disciplinamento ecclesiastico e secolare, nonché la pluralità dei gruppi titolari, con strumentari giuridico-istituzionali e tipi di azione per le attività di disciplina della confessionalizzazione c a t t o l i c a[39]. Lo si vede immediatamente se si

[37] M. BRECHT, *Lutherische Kirchenzucht*, cit., pp. 400, 423, 402; T. DAHLERUP, *Sin, Crime, Punishment and Absolution*, cit.

[38] H.-Ch. RUBLACK (ed), *Die lutherische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1992.

[39] W. REINHARD-H. SCHILLING, *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh-Münster 1994; J. BOSSY, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford 1987, pp. 126-140; A.D. WRIGHT, *Counter-Reformation. Catholic Europe and the non-christian world*, London 1982, specialmente pp. 44 ss., 47 s., 55 ss., 57 ss., 75 s.

confrontano i pochi studi disponibili su città e regioni cattoliche con i contributi sulla disciplina ecclesiastica calvinistica o riformata. Come in linea generale, così anche su questo punto la confessionalizzazione tridentina è caratterizzata da un miscuglio, spesso appena distinguibile, di conservazione di vecchi elementi preriformatori e tentativi nuovi, che per parte loro si basavano spesso su una formazione, sistematizzazione o ridefinizione di istituzioni o modi di procedere più vecchi. Così la disciplina del nuovo cattolicesimo della prima età moderna fu affidata in parte ai tribunali ecclesiastici tradizionali. Sembra che proprio in questo settore, nel processo di confessionalizzazione sia stato possibile procedere a un notevole potenziamento e a una riorganizzazione sostanziale, impresa che era fallita nell'età della preriforma a causa dello strapotere delle forze di resistenza – nonostante fosse stata già allora presente una volontà di riforma[40]. Comunque sia, alla fine del XVI e nel corso del XVII secolo i tribunali ecclesiastici adempirono funzioni di disciplinamento e di disciplina senz'altro paragonabili a quelle svolte dai consigli ecclesiastici calvinistici. Anche la composizione non doveva essere tanto diversa nella sostanza, se ad esempio ad Aquisgrana l'arciprete, quale presidente del tribunale ecclesiastico, era affiancato da scabini, sulla cui nomina il magistrato temporale poteva avere un'influenza decisiva. Grazie alla verbalizzazione dei procedimenti disciplinari, si ebbero addirittura fonti paragonabili ai protocolli dei consigli ecclesiastici calvinistici[41].

[40] Esempi: B. GORDON, *Clerical Discipline and the Rural Reformation*., cit., pp. 23 ss.; L. FROHN, *Das Sendgericht zu Aachen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Aachen 1913.

[41] Esempi di analisi quantitativa di queste fonti: D. MONTANARI, *Disciplinamento*, cit.; C. NUBOLA-A. TURCHINI (edd), *Visite pastorali*, cit.; G. BRUCKER, *Religious Sensibilities in Early Modern Europe: Examples from the Records of the Holy Penitentiary*, in E. SCHALCK (ed), *Culture, Society and Religion in Early Modern Europe*, Waterloo 1988, pp. 13-26; A. LOTTIN, *Vie et mort du couple. Difficultés conjugales et divorces dans le Nord de la France aux 17e et 18e siècles*, in «17e Siècle», 102-103, 1974, pp. 59-78; dello stesso autore, *La desunion du couple sous l'Ancien Régime. L'exemple du nord*, Paris 1975; L. FROHN, *Das Sendgericht zu Aachen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, cit.; Th. P. BECKER, *Konfessionalisie-*

Per un confronto interconfessionale bisogna tenere presente che nell'ambito della confessionalizzazione cattolica la disciplina ecclesiastica pubblica non fu l'unica forma, né tantomeno la più importante o quella tipica, di controllo e di disciplinamento ecclesiastico. Il rinnovamento tridentino, plasmato dai gesuiti quali suoi agenti maggiormente determinanti ed efficaci, creò tutta una gamma di provvedimenti di disciplinamento, controllo e normalizzazione che agirono diversamente, ma non per questo in misura meno determinante della disciplina comunitaria pubblica calvinistica, sulla formazione di comportamenti e atteggiamenti razionali-moderni. Si andava dagli esercizi e dalla normale attività educativa nei ginnasi e alle università, alla realizzazione di pezzi teatrali con finalità educativo-morali, fino alla predica, alla catechesi per il popolo e alla confessione[42]. I gesuiti

rung in Kurköln: Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761, Bonn 1989. Questi studi mostrano come le istanze della disciplina cattolica, battendosi contro la lussuria, l'inganno, la calunnia, le omissioni di fede, le non osservanze dottrinali etc. cercassero di combattere «peccati» assai analoghi a quelli combattuti dai presbiteri calvinisti. Un discorso analogo vale anche per una parte delle pene, e cioè la penitenza espiata pubblicamente portando candele e pietre, ovvero la scomunica. Anche la possibilità normalmente data di remissione dei peccati mediante denaro era estranea alla disciplina del peccato autonoma della comunità calvinistica. Specificamente cattolici erano infine anche i tribunali dell'inquisizione. Esempi di analisi qualitativa della loro attività si trovano in J.-P. DEDIEN, *L'administration de la Foi. L'inquisition de Tolède (16e-18e siècle)*, Madrid 1989; St. HALICZER, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834*, Berkeley 1990; G. HENNINGSEN-J. TEDESCHI (edd), *The Inquisition in Early Modern Europe*, Decalb/Ill. 1986.

[42] Eccellente introduzione: *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, VIII: M. VENARD (ed), *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris 1992; W. REINHARD-H. SCHILLING, *Die katholische Konfessionalisierung*, cit.; K. REPGEN (ed), *Katholische Reform, Symposium im Campo Santo Teutonico, 26-19. September 1989*, in «Römische Quartalschrift», 84, 1989. Sulle attività educative e di disciplina dei gesuiti: F. DE DAINVILLE, *L'éducation des Jésuites (16e-18e siècle)*, Paris 1978; F. CHARNOT, *La Pédagogie des Jesuits*, Paris 1951; K. HENGST, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten*, München 1981; W. MCCABE, *An Introduction to Jesuit Theater*, St. Luis 1984; J.-M. VALENTIN, *Le Theatre des Jesuites dans les pays de langue allemande (1554-1680). Salut des âmes et*

sono stati descritti addirittura come «pedagoghi controllori», la cui «adozione di una regolamentazione totale (anche in altre scuole cattoliche)» portò «a corrispondenti misure di sorveglianza»[43]. Effetti disciplinanti derivarono anche dal sistema delle confraternite che si formarono nello spirito del Tridentino, anzitutto dalle congregazioni gesuitiche, nonché dal pellegrinaggio, articolato secondo criteri moderni[44]. I nuovi pellegrinaggi dell'età compresa tra il XVI e il XVIII secolo, soggetti al controllo del clero, divennero un «percorso strutturato e disciplinato», un esercizio sacro controllato e normato, e anche questa innovazione risaliva in sostanza ai gesuiti[45].

L'elemento centrale specifico della disciplina confessionalistico-cattolica era la confessione. Chi voglia sviluppare in chiave comparatistica l'essenza e la direzione dell'effetto principale della disciplina ecclesiastica calvinistica da un lato e di quella cattolica dall'altro, dovrà confrontare la confessione rinnovata secondo le indicazioni del Tridentino, la cui prassi fu impressa soprattutto dai gesuiti, con la disciplina comunitaria presbiteriale. Per la confessione post-tridentina divennero fondamentali principalmente due innovazioni, attraverso le quali una prassi confessionale ormai secolare venne «modernizzata» e sottomessa al processo di formazione moderna. Una di queste due componenti innovatrici era la specificazione del peccato nel dialogo confessionale; l'altra era il principio della confessione generale, che – ripe-

ordre des cités, 3 voll., Bern 1978; P. COLLIN *et al.*, *Aux origines du cathéchisme en France*, Tournai 1989.

[43] E. MEUTHEN, *Kölner Universitätsgeschichte*, 1, Köln 1988, p. 357.

[44] L. CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris 1987 (trad. it. *L'Europa dei devoti*, Milano 1988); L. REMLING, *Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen*, Würzburg 1986; G. CHAIX, *Les confréries à Cologne au 16e siècle*, in F. THÉLAMON (ed), *Sociabilité pouvoirs et société*, Rouen 1987, pp. 593-597.

[45] W. FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991, citazione pp. 101 s., 120.

tuta a determinati intervalli di tempo – offriva l'occasione per esplorare non solo il carattere peccaminoso di varie azioni, ma la biografia del peccato in quanto tale e con ciò l'evoluzione individuale verso il bene e verso il male[46]. Le due cose non sono affatto lontane dai principi di una disciplina calvinistico-riformata. Infatti, anche i collegi presbiteriali o i *Chorgerichte* miravano ad una comprensione il più completa possibile e a fissare categorie dettagliate per i peccati di ogni singolo membro della comunità; anch'essi esortavano il peccatore all'analisi introspettiva, al fine di eludere l'occasione di commettere peccati già con una condotta di vita adegua-

[46] Conformemente allo stato delle fonti, la confessione cattolica viene studiata di regola muovendo dalla teoria e dall'aspetto normativo: J. BOSSY, *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 5th series, 25, 1975, pp. 21-38; T.N. TENTLER, *Sin and Confession on the Age of the Reformation*, Princeton 1977; GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratique de la confession. Des pères du désert à Vaticanum II*, Paris 1983; J. DELUMEAU, *Le péché et la peur*, Paris 1983 (trad. it. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987); dello stesso autore, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, 13e-18e siècle*, Paris 1990; M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit. Soprattutto le ricerche condotte da Delumeau trattano il problema su un'ampia base di fonti, consentendo un importante approfondimento della comprensione della confessione e delle sue conseguenze per la storia dello spirito e della mentalità. Ai fini del nostro interrogativo circa le reali conseguenze della disciplina ecclesiastica sull'agire e sul pensiero dell'uomo, le esposizioni di Delumeau hanno tuttavia solo una limitata forza espressiva, e questo sotto due punti di vista: per un verso perché esse colgono sulla base del segreto confessionale e delle istruzioni per la confessione solo la norma, ma non la prassi reale della confessione e ancor meno la sua efficacia sui credenti. Le sue fonti documentano esclusivamente la «volonté normative» (*L'aveu*, cit., p. 15), anche se con uno spessore sorprendente. Per un altro verso Delumeau non attribuisce al Tridentino e quindi alla confessionalizzazione cattolica – fatto centrale per l'intepretazione sopra esposta – la qualità di un cambiamento fondamentale. Nella sua ottica prevale nella confessione cattolica tra il XIII e il XVIII, e in realtà fino al XIX secolo, l'elemento della continuità. Il Tridentino avrebbe solo una funzione di rafforzamento o sistematizzazione, consolidando talune posizioni in reazione alla Riforma (cfr. ad esempio *L'aveu*, cit., pp. 56, 82, 86); un nuovo approccio sarebbe entrato in gioco invece attraverso il giansenismo (*ibidem*, pp. 72 ss.). Un tentativo di definire le conseguenze della prassi della confessione si trova in G. HEIß, *Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat*, cit.

tamente saggia e previdente. Su questa base la «devozione alla penitenza posttridentina, gesuitica soprattutto, è paragonabile per taluni aspetti alla disciplina penitenziale di Calvino»[47].

Infinite sono però anche le differenze e alcuni elementi portano a ritenere che esse furono assai cariche di conseguenze per la storia della mentalità così come, in generale, per la storia della società. Una prima differenza fondamentale è la norma di ciò che si può ottenere attraverso la penitenza e l'autodisciplina, alla cui base vi è una diversa immagine dell'uomo: mentre i padri confessori cattolici partivano dall'idea che esercizi spirituali, confessione generale e interiorizzazione del pentimento potessero guidare, in tempi lunghi, la natura dell'uomo verso il bene, fino al grado di una autentica santità, come quella raggiunta a livello personale da Ignazio di Loyola attraverso la pratica penitenziale, alla quale diede una sostanziale impronta di modernità, per la disciplina calvinistica e per il protestantesimo in generale l'insanabile natura peccaminosa dell'uomo era costitutiva, per cui controllo e punizione erano inevitabili per ogni cristiano. Esisteva una teologia protestante del peccato e della penitenza, ma una teologia della santità, che nella variante cattolica della disciplina ecclesiastica della prima età moderna aveva un ruolo importante, non c'era.

La seconda differenza fondamentale tra la disciplina del peccato calvinistica e la disciplina della confessione cattolica stava nella prospettiva di riferimento della purificazione dal peccato, a cui si tendeva: per i calvinisti era la comunità, concretizzata soprattutto nella comunità eucaristica. Per questo la penitenza doveva essere pubblica, e precisamente sempre quando il peccato era pubblicamente conosciuto, ma – nei casi di colpe particolarmente gravi – anche quando ne erano a conoscenza solo il «peccatore» e il collegio dei presbiteri. Il membro della comunità che si era macchiato di peccato andava riconciliato «con la comunità» pubblica-

[47] G.A. Benrath, voce «Buße», in *Theologische Realenzyklopädie*, V, pp. 452-473, qui p. 470.

mente, affinché l'ira di Dio, provocata dalla colpa commessa, non colpisse e mandasse in rovina la comunità, che era stata macchiata dalla colpa di uno solo[48]. Questo riferimento pubblico alla collettività, enfaticamente storico-salvifico, era sconosciuto alla disciplina della confessione gesuitica, dal momento che la confessione posttridentina tagliò radicalmente il legame con la parrocchia e con la comunità, a favore di un'interazione soggettiva e non pubblica, quasi-privata, tra padre confessore e fedele. Nella confessione posttridentina si trattava dunque primariamente della d i s c i p l i n a i n t e r n a del soggetto peccatore: «Il peccato si riconosce dalla predica, quindi da un interrogatorio (da parte del padre confessore), in cui vengono fissati e raccomandati i valori 'generali'. Le norme etico-religiose che furono impresse nella dottrina cristiana, nella predica e nella confessione (con la minaccia della dannazione eterna nel caso di non osservanza), risvegliarono la coscienza del peccato, sul quale fu richiamata l'attenzione, così come sulla via che conduce alla remissione del medesimo, attraverso il pentimento e la penitenza suggerita dal sacerdote a conclusione di una confessione completa e dettagliata»[49]. Particolare è inoltre l'accentuazione specificamente soggettivistica del collegamento, tanto familiare al cattolicesimo tridentino, tra comunione e purezza interiore: diversamente da quanto valeva per i calvinisti, il punto di riferimento non era la purezza della comunità riunita alla mensa del Signore, bensì la santificazione dell'individuo attraverso un collegamento, enfatizzato nel catechismo tridentino, tra eucarestia e purezza dell'anima nel senso di castità e mortificazione dei desideri della carne[50]. Pur riconoscendo che anche la penitenza pubblica dei calvinisti era orientata alla conversione interiore di colui che aveva peccato, le forti differenze tra discipli-

[48] H. SCHILLING, *Kirchenzucht*, cit., *passim*.

[49] G. HEIß, *Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat*, cit., p. 203.

[50] F.J. MCGINNESS, *Roma Sancta and the Saint: Eucharist. Chastity, and the Logik of Catholic Reform*, in E. SCHALCK (ed), *Culture, Society and Religion in Early Modern Europe*, cit., pp. 99-116.

na comunitaria calvinistica e disciplina della confessione cattolico-tridentina rimangono di notevole rilevanza. Le ripercussioni concrete a breve e lungo termine sul pensiero, sul sentimento e sul comportamento collettivo e individuale ci sono ancora in buona parte sconosciute, specie per il fatto che troppo poco sappiamo ancora sulla pratica della disciplina cattolica[51]. Se si volesse – per chiudere con questo contesto generico e astratto di effetti – stabilire quale forma fu più razionale e più «moderna» – il che è in fondo privo di utilità – alcuni elementi parlano a favore della d i s c i p l i n a i n t e r n a della confessione cattolica. Quello che è comunque certo, è che la disciplina comunitaria pubblica dei calvinisti divenne obsoleta molto prima, e cioè già nel primo XVIII secolo[52], mentre la disciplina della confessione privato-soggettiva del cattolicesimo confessionalmente rinnovato continuò a «funzionare» fino al XX secolo, per crollare poi solo nella situazione postmoderna social-psicologica e individual-psicologica del presente. Con ciò trova conferma, nella prospettiva della ricerca comparativa sulla disciplina ecclesiastica, la tesi della forza di modernità della controriforma, in linea di principio, ovvero – come oggi diciamo in termini più precisi – della confessionalizzazione cattolica su cui ha attirato vigorosamente l'attenzione per la prima volta Wolfgang Reinhard all'inizio degli anni '70[53]. Va peraltro aggiun-

[51] Gernot Heiß (*Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat*) mette sostanzialmente in dubbio la probabilità di tali convinzioni, poiché sulla base dello stato delle fonti non è possibile valutare «in che misura... la confessione auricolare abbia contribuito all'interiorizzazione di valori, comportamenti e istanze di controllo, improntando la mentalità nei paesi cattolici (diversamente da quanto avviene in quelli protestanti)» (p. 204). In ultima istanza ci dobbiamo accontentare (come è del resto anche nella disciplina ecclesiastica calvinistica) di ipotesi e di plausibilità. Un confronto risulta pertanto assolutamente improponibile. Sarebbe dunque assai auspicabile che anche per la disciplina della confessione come per la disciplina cattolica in generale potessero essere portati alla luce fonti e strumenti di ricerca e di rilevazione in grado di sostenere su una base solida le ipotesi sugli effetti e le conseguenze di lungo periodo.

[52] H. SCHILLING, *Sündenzucht*, cit., p. 276.

[53] W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu*

to che, diversamente che nel calvinismo, per così dire destinato alla rigidità morale e alla modernità, nel cattolicesimo della prima età moderna continuò ad esservi, accanto all'esistenza spirituale, disciplinata in termini moderni, che ci interessa nel presente contesto, la forma di vita preriforma vetero-europea di una bonarietà da prelati, sgravata dal rigorismo e dal modernismo del tipo sopra descritto. Sarà uno dei compiti urgenti della ricerca più ampia sulla disciplina ecclesiastica, enucleare con studi specifici e documentare concretamente attraverso le fonti, le implicazioni e le conseguenze storiche generali di questo dualismo, così come del tipo di disciplina e di disciplinamento confessionisticamente cattolico.

IV.

Il nostro bilancio provvisorio, come potremmo definire sinteticamente queste riflessioni, mostra un risultato distinto: da un lato si ha tutta una serie di esposizioni teoriche e studi specifici concreti sulla disciplina ecclesiastica nell'Europa della prima età moderna e sul ruolo delle chiese e denominazioni cristiane nel processo di disciplinamento sociale protomoderno. Dall'altro non si può non constatare come la nostra conoscenza dei particolari concreti sia ancora assai lacunosa e come siano necessari anche sul piano metodologico e teorico nuovi impulsi a ulteriori impianti di ricerca, che in parte sono già stati elaborati.

Lo studio della disciplina ecclesiastica nella prima età moderna e i suoi effetti sia di breve, sia di lungo periodo sul comportamento, sulla fede e sulla mentalità degli europei è entrato – lo vediamo bene – in una nuova fase, caratterizzata da due tratti fondamentali: in primo luogo si apre una pluralizzazione delle modalità di approccio e dei metodi, ma al tempo stesso anche un orientamento verso destini singoli. L'analisi quantitativa, finora favorita rispetto ad altre, e l'interpretazione statistica dell'azione educativa viene comple-

einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 68, 1977, pp. 226-252.

tata da metodi socio-scientifici di tipo qualitativo-ermeneutico e da nuovi metodi post-statistici, ad esempio da quello etnologico o da quello legato alla storia di vicinato. Da tutto questo ci si aspettano importanti conoscenze specifiche, specie in relazione al tipo di reazione mostrato da singole persone e da gruppi sociali interessati dalla disciplina e dal controllo ecclesiastici.

In secondo luogo la ricerca sulla disciplina ecclesiastica va integrata nel paradigma della confessionalizzazione. Si collega a ciò una prospettiva comparativa di tipo interconfessionale e interregionale a livello europeo, la quale consente alla ricerca sul disciplinamento sociale, finora concentrato sul calvinismo, di diventare veramente una sonda universale per la storia della formazione del comportamento, del pensiero e della fede degli uomini europei nella prima età moderna.

L'indisciplinabilità del metodo e la necessità politica della simulazione e della dissimulazione in Galilei dal 1609 al 1642

di *Mauro Pesce*

1. Nella strategia retorica posta in atto nei confronti dell'«autorità di quei che hanno iurisditione sopra gl'intelletti humani nell'interpretationi delle Scritture»[1], Galileo farà spesso uso di pratiche di dissimulazione e simulazione che corrispondono a modelli prestabiliti e suggeriti dagli stessi ambienti che gestiscono i rapporti di potere in modo da rendere possibili sacche di pluralità ideologica senza che esse intacchino il sistema di potere politico intellettuale ecclesiastico. La dissimulazione, in altre parole, sembra essere non una strategia di salvezza praticata da una minoranza, ma un metodo frequentemente seguito dalle massime autorità della controriforma.

Il periodo scelto per questa analisi è quello tra il 1609 e il 1642 (dal primo uso del canocchiale da parte di Galilei alla sua morte). L'oggetto dello studio non è primariamente la reazione del singolo scienziato Galileo (o di un gruppo a lui collegato) al controllo intellettuale dell'autorità ecclesiastica cattolica, ma l'impatto dei risultati della ricerca scientifica sul sistema di controllo dell'autorità ecclesiastica e in secondo luogo l'impatto che la reazione del sistema di controllo dell'autorità ecclesiastica cattolica aveva sulla presentazione pubblica dei risultati della ricerca scientifica. Le elaborazioni teoriche di Galileo sui rapporti tra scienza e teologia, infatti, sono sempre delle risposte a obiezioni teologiche mosse da ambienti ecclesiastici o aristotelici.

[1] La frase è di Ciampoli nella lettera a Galileo del 28.2.1615, in *Le Opere*, Firenze 1890-1909, XII, p. 146.

2. I 7 anni che vanno dal 1609 al 1616 rappresentano un periodo cruciale e fatale della storia della controriforma cattolica e anche della storia intellettuale europea. Una sorta di 'primavera' all'interno della controriforma[2]. Questi 7 anni si aprono con l'utilizzazione galileiana del canocchiale. Nel *Sidereus Nuncius*, pubblicato il 13 marzo 1610, Galileo rendeva pubbliche le osservazioni condotte con questo strumento. Le sue scoperte «abbattevano d'un tratto le credenze più radicate e incrollabili. Da tempi immemorabili si riteneva che il cielo fosse inalterabile e perenne, incorruttibile perché costituito di etere, una quintessenza solida, cristallina, trasparente, del tutto diversa dalla Terra, sede di ogni metamorfosi, della nascita e della morte. All'improvviso, la configurazione del paesaggio lunare, scabro, ineguale, con rilievi e avvallamenti, dimostrò che non esisteva alcuna differenza sostanziale tra la Terra e gli altri corpi celesti, nel senso che anche questi sono esposti alla corruzione .... Era poi ferma la convinzione che l'universo, per quanto esteso, fosse finito, cinto dalle stelle fisse. Adesso invece le nebulose e la Via Lattea risultavano composte da un numero inquietante di Stelle»[3]. La terra non era centro del mondo, l'antropocentrismo veniva contestato. In questo clima di novità conoscitive e di crisi dei saperi tradizionali, Galileo ipotizza nella *Lettera a Castelli* (dicembre 1613), rielaborata poi nella *Lettera a Cristina* (1615), un'architettura alternativa dell'equilibrio dei poteri intellettuali all'interno del sistema della controriforma[4].

[2] Anche K.S. GUTHKE, parla per questi anni di *Bewußtseinveränderung* in *The Last Frontier. Imagining Other Worlds, from the Copernican Revolution to Modern Science Fiction* (trad. dall'originale tedesco: *Der Myth der Neuzeit. Das Thema der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der Kopernikanischen Wendes bis zur Science Fiction*, Bern 1983), Ithaca-London 1990.

[3] A. BATTISTINI, Introduzione a G. GALILEI, *Sidereus Nuncius*, trad. di Maria Timpanaro Cardini, con testo a fronte, Venezia 1993, p. 22.

[4] Su questo cfr. M. PESCE, *L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione. Storia di una difficoltà nel distinguere ciò che è religioso da ciò che non lo è*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 4, 1987, pp. 239-284, e *Momenti della ricezione dell'ermeneutica biblica galileiana e della Lettera a Cristina nel XVII secolo, ibi-*

Il progetto di nuova architettura, che non avrà successo, si basava su un punto di forza metodologico. La conoscenza scientifica della natura, il cui funzionamento segue leggi necessarie, è basata su «sensate esperienze e necessarie dimostrazioni» e produce conoscenze assolutamente certe che non possono essere mutate né adattate, neppure dallo scienziato che le ha prodotte:

«Io vorrei pregar questi prudentissimi Padri, che volessero con ogni diligenza considerare la differenza che è tra le dottrine opinabili e le dimostrative; acciò, rappresentandosi bene avanti la mente con qual forza stringhino le necessarie illazioni, si accertassero maggiormente come non è in potestà de' professori delle scienze demostrative il mutar l'opinioni a voglia loro, applicandosi ora a questa ed ora a quella, e [che] gran differenza è tra il comandare a un matematico o a un filosofo e 'l disporre un mercante o un legista, e che non con l'istessa facilità si possono mutare le conclusioni dimostrate circa le cose della natura e del cielo, che le opinioni circa a quello che sia lecito o no in un contratto, in un censo, o in un cambio»[5].

Il metodo scientifico e i risultati che esso produce sono per definizione, secondo Galileo, totalmente sottratti al controllo e alla volontà di qualsiasi potere ecclesiastico o politico e di qualsiasi autorità o sapere tradizionale: non sono «disciplinabili». Che neppure lo scienziato abbia potere sui risultati del metodo dipende dal fatto che le conclusioni cui perviene il metodo non dipendono dalle qualità morali dello scienziato né dalla sua posizione religiosa o politica, ma solo dalle «sensate esperienze e necessarie dimostrazioni», sulle quali nessuno ha potere. Nell'esercizio del metodo scientifi-

dem, 8, 1991, pp. 55-103. A questi articoli rimando per la bibliografia utilizzata in queste pagine. Cfr. anche i miei: *Il Consensus Veritatis di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica*, *ibidem*, 9, 1992, pp. 53-76; *Le redazioni originali della lettera «copernicana» di G. Galilei a B. Castelli*, in «Filologia e Critica», 17, 1992, pp. 394-417; *Una nuova versione della lettera di Galileo Galilei a B. Castelli*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 11, 1991, pp. 89-122.

[5] *Lettera a Cristina*, in *Opere*, V, pp. 309-348. Spaziato mio.

co non ha funzione alcuna la disciplina religiosa e morale dell'anima (e tanto meno quella del corpo).

Galileo, però, non ipotizza un dominio totalizzante della scienza da sostituire a quello della teologia. La teologia non è più regina delle scienze, ma neppure la nuova scienza pretende di esserlo. Galileo propone due ambiti: quello della natura, soggetto alla ricerca scientifica (in termini seicenteschi: la filosofia e la matematica) e quello della morale e della fede soggetto alla teologia dominata dalla Scrittura e dalla Tradizione ecclesiastica. Galileo tentava, così, di proporre una nuova sistemazione dei poteri intellettuali, ma all'interno della stessa controriforma del cui sistema politico religioso faceva integralmente parte. Per questo motivo, egli pretendeva di ispirarsi al decreto del Concilio di Trento sulla Scrittura sulla base del quale egli credeva di poter limitare le competenze dell'autorità ecclesiastica alle sole questioni di fede e di morale. Il suo progetto tendeva a proporre un meccanismo per la soluzione dei casi di conflitto. Quando la scienza dimostra inoppugnabilmente la verità di alcune proposizioni che sembrano contraddette da proposizioni della Sacra Scrittura, relative a questioni naturali, prese nel senso letterale e unanimemente interpretate dalla tradizione ecclesiastica, una soluzione è possibile. Visto che la verità della Scrittura è inoppugnabile, e visto che sulle conclusioni scientifiche neppure lo scienziato ha potere, non sarà lo scienziato a dover mutare parere, ma saranno i teologi che dovranno mutare l'interpretazione che hanno dato di quei passi della Scrittura, relativi a questioni naturali, che sono contraddetti dalle conclusioni scientifiche. L'unità del sistema rimane ed è garantito dall'unità dei due ambiti della verità, la natura e la Scrittura, che derivano ambedue dall'unico Verbo divino. Ma nessun potere ha un dominio sui due ambiti. Il metodo scientifico ha permesso di ritagliare un ambito, quello della natura, che è totalmente sottratto al potere ecclesiastico. Questo potere intellettuale ha anche delle ricadute «politiche»: la possibilità di presentare pubblicamente i risultati delle ricerche scientifiche da parte del-

lo scienziato[6], e l'occupazione di un numero sempre maggiore di cattedre universitarie da parte dei nuovi scienziati al posto dei peripatetici ai quali si deve poco a poco togliere potere accademico[7]. Che Galileo volesse una risistemazione dei poteri all'interno del sistema della controriforma risulta maggiormente chiaro se si richiama alla mente il fatto cui già ho accennato, e cioè che egli era parte integrante di quel sistema e di quella cultura. Le interpretazioni astrattamente filosofiche, o quelle che fantasticano un Galileo 'eversivo' o 'laico' trascurano forse troppo questo aspetto. La storia sociale dovrebbe occuparsi di questo aspetto della vita di Galileo. Io qui mi limito soltanto a evocarlo citando un brano della lettera dell'8 giungo 1624 a Federico Cesi. Questo testo è celebre perché trasmette l'opinione che Galileo si era fatto della posizione del papa Urbano VIII sul copernicanesimo. Qui, però, io cito, da un altro punto di vista, solo la parte iniziale della lettera, che mostra come Galileo si muovesse a suo agio all'interno del mondo del potere ecclesiastico, sia nei suoi aspetti pratico-economici che in quelli simbolico-religiosi più quotidiani:

«Partirò domenica prossima in compagnia di Monsignor Vescovo Nori e del Signor Michelangelo Buonarroti, a richiesta de i quali mi sono trattenuto tanto. Quanto alle cose di qua, ho principalmente ricevuti grandissimi honori e favori da N.S., essendo stato fin a 6 volte da S. Santità in lunghi ragionamenti; et hieri, che fui a licentiarmi, hebbi ferma promessa di una pensione per mio figliuolo, per la quale resta mio sollecitatore, di ordine di Sua Santità, Mons. Ciampoli; e 3 giorni avanti fui regalato di un bel quadro e 2 medaglie d'oro e l'altra d'argento, e buona quantità d'Agnus Dei. Nel Sig. Cardinal Barberino ho trovato sempre la sua solita benignità, come anco nell'Eccellentiss. Sig. suo padre e fratelli. Tra gli altri Signori cardinali, sono stato più volte con molto gusto in particolare con Santa Susanna, Buoncompagno e Zoller...» (*Opere*, X, p. 182).

[6] Su questo aspetto ha insistito D. CANTIMORI in un articolo postumo: *Galileo e la crisi della Controriforma*, in *Storici e Storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino 1971, p. 658.

[7] L'epistolario non è povero di riferimenti alla politica accademica di Galileo. Cfr. anche la frase di Cesi a Galileo del 1613: «non si pò se non pian piano ir togliendo di possesso i Peripatetici» (*Opere*, XI, p. 439).

In pratica, il progetto di Galileo era certo quello di un'architettura alternativa dell'equilibrio dei poteri intellettuali all'interno del sistema della controriforma, ma proprio per questo implicava anche il perseguimento di un maggior numero di posti nell'università per i non-aristotelici, appoggi economici delle autorità ecclesiastiche, amicizia con i prelati più potenti, fedeltà alla tradizione ecclesiastica, tentativo di giocare la tradizione contro l'interpretazione attuale, nel tentativo di trovare nella tradizione stessa un sistema diverso. Il progetto galileiano non fu tuttavia l'unico tentativo di risposta al problema della non-'disciplinabilità' del metodo scientifico.

Il card. R. Bellarmino, nella celebre lettera a A. Foscarini del 12 aprile 1615 (*Opere*, XII, pp. 171-172), aveva suggerito la strada di reagire alla pretesa della autonomia del metodo scientifico, mediante una difesa del principio fondamentale del sistema della controriforma, quello cioè che garantiva alla fede una verità assoluta in ogni campo. Le conclusioni della nuova scienza si potevano accettare purché non pretendessero una verità assoluta:

«Dico che mi pare che V.P. et il Sig.r Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare *ex suppositione* e non assolutamente ... Né si può rispondere che questa non sia materia di fede, perché se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte dicentis*; e così sarebbe heretico chi dicesse che Abramo non habbia avuti due figliuoli e Iacob dodici, come che dicesse che Christo non è nato di vergine, perché l'uno e l'altro lo dice lo Spirito Santo per bocca de' Profeti et Apostoli».

Il progetto di Bellarmino tiene conto della esistenza della nuova scienza, ma ipotizza un meccanismo ben diverso da quello galileiano per la soluzione dei casi di conflitto: lo scienziato dovrà ritenere le proprie conclusioni solo delle ipotesi, adatte – meglio di altre – alla spiegazione della mera apparenza dei fenomeni naturali, ma senza alcuna pretesa di rappresentare una verità assoluta. La verità della Scrittura, questa sì assoluta, poteva così continuare a estendersi a ogni aspetto della realtà[8].

[8] Su Bellarmino e la questione copernicano-galileiana cfr. da ultimo R.J.

Ma neppure questa fu la soluzione vincente. Un terzo orientamento fu quello di una parte della teologica cattolica che determinò, alla fine del febbraio 1616, la censura delle due principali proposizioni copernicane (quella della centralità e immobilità del sole condannata come «stultam et absurdam in philosophiam et formaliter hereticam» e quella della mobilità della terra come «ad minus in fide erroneam») (*Opere*, XIX, pp. 520-521). Questo terzo orientamento scelse semplicemente la strada della repressione.

È a questo punto che Galileo mutò linea e adottò la strategia sia della dissimulazione delle ricadute delle conclusioni scientifiche sul sistema intellettuale vigente, sia della simulazione.

3. Seguendo la definizione di Torquato Accetto, *Della dissimulazione honesta*, «la dissimulazione è una industria di non far veder le cose come sono. Si simula quello che non è, si dissimula quello che è»[9].

L'uso della dissimulazione non era affatto estraneo a Galileo, perché sappiamo che egli, agli inizi della sua carriera, scrisse sotto pseudonimo il *Dialogo* di Cecco di Ronchitti del 1605[10] e le *Considerazioni* di Alimberto Mauri del 1606 contro il *Discorso* di Ludovico delle Colombe[11].

La dissimulazione principale, tuttavia, che Galileo esercitò,

BLACKWELL, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, Notre Dame (Ind.)-London 1991.

[9] Ed. critica a cura di S.S. NIGRO, Genova 1983, p. 50.

[10] Ora ripubblicato: 1993. Cfr. W. DRAKE, *Galileo. Una biografia scientifica*, Bologna 1988, pp. 166-167.

[11] Le *Considerazioni* sarebbero in gran parte sue. Galileo ebbe comunque un ruolo piuttosto ampio (cfr. W. DRAKE, *Galileo*, cit., p. 178). Di quest'ultima polemica abbiamo nel 1604 lo scritto di L. Delle Colombe sulla cometa, poi la risposta di Alimberto Mauri, infine nel 1607 la risposta di L. Delle Colombe a Alimberto Mauri (cfr. GALILEO GALILEI, *La prosa*, a cura di I. DEL LUNGO e A. FAVARO. Nuova presentazione di Cesare Luporini, Firenze 1978, p. 85 nota). Infine, L'opera *Contro il moto della terra* del 1610 (o inizio del 1611) (cfr. *Opere*, III, p. 12) e le postille di Galileo (*Opere*, III, pp. 251-290).

almeno pubblicamente, per tutto il periodo della sua vita, è quella relativa all'assoluto nascondimento o all'assoluta non menzione delle conseguenze teologiche della rivoluzione copernicana, una dissimulazione che poteva far tesoro dei problemi suscitati dall'impatto del copernicanesimo sulla teologia, nei 60 anni successivi alla pubblicazione del *De revolutionibus* di Copernico (1543)[12]. Galileo era certamente consapevole delle ripercussioni indirette del copernicanesimo sulla teologia. Del resto, le maggiori obiezioni presentategli da parte ecclesiastica venivano proprio dalla paura di conseguenze eversive del copernicanesimo sulla teologia tradizionale. Cosicché la proposta di distinguere i due ambiti della natura e della Scrittura, di competenza rispettivamente degli scienziati e dei teologi, rispondeva al bisogno di poter continuare la ricerca scientifica senza doversi preoccupare delle sue ricadute teologiche.

In particolare, il copernicanesimo provocava l'impossibilità di localizzare inferno e paradiso o almeno escludeva la localizzazione tradizionale, e Galileo già nel 1588 aveva dato in Firenze due conferenze sulle dimensioni dell'Inferno dantesco alla luce dei dati dell'astronomia (in quel tempo Galileo era su posizioni tolemaiche)[13]. Campanella, ad esempio, nell'*Apologia* scritta nel 1616 (ma edita nel 1622), tornerà più volte sulla questione[14]. Francesco Ingoli, nel *De*

[12] Sull'impatto del copernicanesimo sulla teologia prima del dibattito galileiano, cfr. E. ZINNER, *Entstehung und Ausbreitung der Copernicanischen Lehre,* München 1988²; Z. WARDESKA, *Copernicus und die deutschen Theologen des 16. Jahrhunderts*, in F. KAULBACH (ed), *Nicolaus Copernicus zum 500. Geburtstag,* Köln 1973, pp. 155-184; E. GARIN, *Alle origini della polemica anticopernicana*, in «Colloquia copernicana», II, Wrocław 1975, pp. 31-42; il trattato teologico scritto poco dopo il 1532 e edito da R. HOOYKAAS; *G.J. Rheticus' Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth,* Amsterdam 1984; M. PESCE, *Momenti* cit., pp. 71-74 su Keplero.

[13] *Due lezioni all'Accademia Fiorentina circa la figura, sito e grandezza dell'inferno di Dante*, in *Opere*, IX, pp. 31 ss.

[14] T. CAMPANELLA, *Apologia di Galileo*, a cura di L. Firpo, Torino 1968, pp. 50 (Cap. III, Prima premessa); 80 (Cap. III, Seconda premessa, Prova della quinta proposizione); 92 (Cap. IV, Prove della seconda tesi);

Situ et Quiete Terrae Contra Copernici Systema Disputatio ad Doctissimum D. Galilaeum Galilaeum del 1616[15], argomentava contro il copernicanesimo anche dal punto di vista teologico[16]. In particolare, ricordava che, secondo la dottrina dei teologi, l'inferno doveva essere localizzato all'opposto del cielo, sede dell'abitazione dei beati, e perciò al centro della terra che risultava essere il luogo più lontano dal cielo[17]. E Melchior Inchofer nel *Tractatus Syllepticus* all'indomani della condanna del 1633 criticherà il sistema copernicano in quanto:

«Ex eo enim necessario consequitur non verificari secundum propriam locutionem, quae de Christo in Symbolo dicuntur, primum scilicet descendisse ad inferos, deinde ascendisse ad Coelos; qui enim alioqui hic potest esse figuratus sensus, et verbis expressis, et secundum communem et Catholicum vsum acceptis contrarius? Quod enim defensores eius Systematis, haec quoque sicut pleraque alia secundum apparentiam dicta velint tam prope est ad veritatem quam hoc dicendi modo facile totum symbolum euertunt, vt iam aditum aperiant renovandae Heresi Valentinianae, plura ibi narrari, quae secundum apparentiam et phantastice, non vere sint facta»[18].

Ma Galileo si era sempre ben guardato dall'accennare a questo argomento della localizzazione dell'inferno e del paradiso.

99-100 (Cap. IV, Risposta al terzo argomento); 118 (Cap. IV, Risposta all'ottavo argomento).

[15] *Opere*, V, pp. 407-408, 411-412.

[16] Cap. 4, *ibidem*, pp. 407-408.

[17] L'argomentazione era basata su Bellarmino, *De Christo* lib. 4 cap. X; *De Purgatorio* lib. 2 cap. 6 e su passi biblici come il Salmo 138 e Isaia 14.

[18] *Tractatus Syllepticus, in quo quid de Terrae Solisque motu vel statione secundum Sa.am Scripturam et Sanctos Patres sentiendum, quave certitudine alterutra sententia tenenda sit breviter ostenditur*, Romae, excudebat Ludovicus Perignanus, 1633, pp. 31-32. Del resto, molti anni dopo, G.B. Riccioli insisterà sulla necessità della verità di alcune proporzioni naturali contenute nella scrittura «tanquam mediis» «vel ad fundandam aliquam doctrinam» (cfr. M. PESCE, *L'interpretazione della Bibbia*, cit., p. 268).

L'eliocentrismo provocava anche la fine dell'antropocentrismo cosmico e l'apertura almeno possibile a una pluralità di mondi abitabili, con la eventuale messa in questione dell'universalità della missione di Cristo. Galileo conosceva bene la questione e si era espresso esplicitamente contro la possibilità di uomini e essere viventi sulla luna per motivi scientifici e non teologici. Una prima dichiarazione è reperibile nella *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (edita nel 1613):

«Che il parer di quelli che pongono abitatori in Giove, in Venere, in Saturno e nella Luna sia falso e dannando, intendendo però per abitatori gli animali nostrali e sopra tutto gli uomini, io non solo concorro con Apelle in reputarlo tale, ma credo di poterlo con ragioni necessarie dimostrare» (*Opere*, V, p. 220).

Tre anni dopo, in una lettera del 1616 a G. Muti, Galileo ritornerà sul tema:

«Li giorni passati, quando feci reverenza all'Illustrissimo e Reverendissimo Signor Cardinal Muti, fu discorso, in presenza di Vostra Eccellenza, dell'inegualità della superficie della luna, e il Sig. Alessandro Capoano, per impugnarla, in materia di discorso propose che quando il globo lunare fosse di superficie ineguale e montuosa, si potrebbe di conseguenza dire, che avendo la natura prodotto la montuosità nella terra per benefizio di varie piante e d'animali, indirizzati al benefizio dell'uomo, come creatura più perfetta dell'altre, così anco nella luna vi fossero altre piante ed altri animali, indirizzati al benefizio d'altra creatura intellettiva più perfetta; quali conseguenze essendo falsissime, concludeva che né meno vi fosse montuosità. A questo io risposi, dell'inegualità della superficie della luna averne noi sensata esperienza per mezzo del telescopio; quanto alle conseguenze, non solamente non esser necessarie, ma assolutamente false e impossibili, potendo io dimostrare che in quel globo in conto alcuno non solamente non vi potevano esser uomini, ma né animali, né piante, né altra cosa di queste o simili a queste, che si trovano in terra: e la mia dimostrazione fu la seguente ...[19]. E questo, come bene può avere a memoria Vostra Eccellenza, fu quel tanto che in quel giorno fu detto, senza

[19] Nel testo della lettera segue a questo punto una dimostrazione basata solo su argomenti scientifici.

che s'entrasse in altro discorso filosofico, né che nella detta materia fosser dette altre parole» (*Opere*, XII, pp. 240-241).

La lettera è molto significativa anche perché scritta da Roma il 28 febbraio 1616 all'indomani della condanna delle due principali proposizioni copernicane e due giorni dopo che gli era stato notificato a voce il divieto di aderire alla dottrina copernicana, di insegnarla o difenderla sia a voce che per scritto[20]. Tra il 1515 e il 1616, durante la presenza di Galileo a Roma, si deve essere svolto un intenso dibattito teologico-scientifico. La lettera pare scritta per lasciare una documentazione della discussione avvenuta sulla presenza di esseri umani sulla luna. Quasi che Galileo volesse contrastare voci che gli attribuivano teorie teologiche scorrette. Qui il tentativo di limitare rigorosamente gli argomenti è chiaro. Se si parla della «*inegualità*» della luna *non si* ha alcuna intenzione di affrontare il tema, ad esempio, del valore universale della redenzione di Cristo. Soprattutto, Galileo ribadisce che intendeva discutere con argomenti esclusivamente scientifici. Egli difende la «inegualità della superficie della luna» solo in quanto se ne ha «sensata esperienza per mezzo del telescopio». E la presenza sulla luna di uomini e animali (almeno di tipo terrestre) è negata ugualmente per motivi scientifici. In questo modo, Galileo evitava *a*) di entrare in contrasto con le affermazioni della teologia perché non affermava l'esistenza di uomini sulla luna, e *b*) di uscire dall'ambito scientifico perché non si serviva di alcuna argomentazione teologica. E tuttavia non deve sfuggire che il ragionamento galileiano, nel contesto della discussione particolare riportata nella lettera, comporta comunque una critica implicita alla teologia, non tanto nelle sue tesi, quanto nel suo metodo, quello per cui dalla montuosità della luna si potrebbe dedurre la presenza di uomini sulla base del principio di finalità. Capoano aveva infatti sostenuto che

«avendo la natura prodotto la montuosità nella terra per benefizio di varie piante e d'animali, indirizzati al benefizio dell'uomo, come

[20] S.M. PAGANO, *I documenti del processo di G. Galilei*, Città del Vaticano 1984, p. 101.

creatura più perfetta dell'altre, così anco nella luna vi fossero altre piante ed altri animali, indirizzati al benefizio d'altra creatura intellettiva più perfetta».

Ma Galileo si guarda bene dal sottolinearlo esplicitamente e di farne oggetto di una battaglia pubblica. Egli non lotta per la riforma della teologia cristiana nei suoi contenuti e nei suoi metodi.

D'altra parte, le osservazioni della luna con il telescopio, smentendo la teoria della perfezione della superficie lunare, avevano comunque conseguenze teologiche. In una prima redazione della *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (Roma 1613), Galileo, anni prima, aveva cercato di sostenere che la Bibbia era contraria a questa teoria dell'astronomia peripatetica proprio per toglierle un sostegno biblico. Egli era perciò non solo consapevole delle conseguenze teologiche, ma addirittura si era lanciato in passato nella rivendicazione della differenza tra concezioni bibliche e aristotelismo, percorrendo una strada che aveva antecedenti e che avrà un lungo futuro (si pensi solo alla distinzione tra concezioni bibliche e aristoteliche nella quarta parte del *Leviatano* di Hobbes). Ma, grazie ai consigli di Cesi che, nell'anno precedente la pubblicazione, aveva, in via privata e amichevole, preventivamente sottoposto il testo della *Istoria* ai censori romani, Galileo si era poi deciso a togliere quelle affermazioni dalla redazione definitiva.

Proprio questo episodio del 1612, documentato nell'edizione nazionale[21], ci permette di evidenziare uno schema dei rapporti tra Galileo e l'autorità ecclesiastica che si manifesterà in modo costante. Prima di compiere atti pubblici con conseguenze di carattere religioso, Galileo si rivolge a personaggi amici, i quali sono per lo più appartenenti alle alte sfere del mondo ecclesiastico, che assumono la funzione di

[21] Cfr. Lettere di Federico Cesi a Galileo in *Opere*, XI, pp. 437-439 e 446-447. Soprattutto p. 439, righe 21-32. Su Cesi cfr. G. OLMI, *Federico Cesi e l'Accademia dei Lincei*, in G. OLMI, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna 1992, pp. 315-379.

mediazione tra lo scienziato e l'autorità ecclesiastica. Essi consultano in modo preventivo e privato i responsabili degli organi preposti alla approvazione, alla censura o comunque alle decisioni da cui dipende questa o quella iniziativa pubblica di Galileo. I responsabili di uffici ecclesiastici espongono a questi 'mediatori' quale sarà la reazione dell'autorità ecclesiastica qualora fosse investita della responsabilità di dare un giudizio su un determinato argomento. Spesso suggeriscono addirittura le formulazioni o le forme sotto le quali essi saranno in grado di non contrastare le pubblicazioni o le iniziative di Galileo. Questo fatto mi sembra decisamente importante perché rivela che sono gli stessi responsabili dell'autorità ecclesiastica a suggerire le forme della dissimulazione. La dissimulazione galileiana scatta così alla fine di questo processo di mediazione, e non all'inizio, e prende a volte le forme di un'autocensura suggerita di fatto dall'autorità ecclesiastica, o meglio dai responsabili dell'autorità ecclesiastica che sembrano avvezzi a una sorta di sistemica dissociazione della propria consapevolezza e coscienza personale dalla propria coscienza e consapevolezza professionale-teologica.

Bisogna tuttavia fare una precisazione. Galileo accetterà sempre di dissimulare le sue opinioni teologiche e le sue opinioni sul possibile accordo tra scienza e teologia. Cercherà invece di non accettare mai una simulazione completa. Salvo nel caso dell'abiura. Accetterà però una simulazione parziale in diversi periodi e occasioni.

Un primo periodo in cui egli applica una tattica di dissimulazione va dal 1616, data della condanna delle proposizioni copernicane, al 1624, data dell'elezione di Urbano VIII. Durante questi anni egli presenterà il copernicanesimo come «ipotesi» adattandosi all'impostazione bellarminiana che aveva prima rifiutato. E noi sappiamo da uno dei tre inediti «copernicani» pubblicati da Favaro, che egli aveva esplicitamente e sistematicamente criticato e rifiutato nel 1615 l'idea bellarminiana che si potesse parlare di copernicanesimo come «ipotesi» (*Opere*, V, pp. 354-360).

Anche nel *Dialogo*, come vedremo meglio in seguito, Gali-

leo si servirà della simulazione. Anzitutto presenterà il copernicanesimo come ipotesi e, in secondo luogo, accetterà di inserire le clausole che il maestro del Sacro Palazzo gli aveva precisato a voce e per scritto perché fosse possibile l'approvazione ecclesiastica. In particolare, fingerà di accettare l'argomento della «potentia Dei absoluta», ponendolo però svogliatamente e intenzionalmente alla fine del *Dialogo* e come elemento del tutto esteriore allo svolgimento delle argomentazioni. Soprattutto, affermerà nell'introduzione di essere addirittura favorevole alla condanna del copernicanesimo del 1616.

Che la maggior parte dei meccanismi di dissimulazione e simulazione di Galileo siano la messa in pratica di suggerimenti di dissimulazione che gli sono consigliati dall'autorità ecclesiastica è chiaramente dimostrabile in alcune occasioni. Anzitutto nel già citato caso delle auto-censure allo *Scritto sulle macchie solari,* che Cesi gli aveva suggerito per consiglio dei censori romani:

«Conobbi seco che ragionevolmente i revisori dovevano restar sodisfatti del temperamento che V. S. mi mandò: ma in somma non si pò se non pian piano ir togliendo di possesso i Peripatetici» (Federico Cesi a Galileo, 30 novembre 1613, *Opere*, XI, p. 439).

Ma nell'epistolario si trova anche una lista di regole di dissimulazione che Mons. Ciampoli gli aveva consigliato nel 1615:

«...quella clausula salutare, del sottomettersi alla S. ta madre Chiesa etc. non si replica mai tante volte che sia troppo...».

«maggior cautela il non uscir delle ragioni di Tolomeo o del Copernico, o finalmente che non eccedessero i limiti fisici o mathematici, perché il dichiarar le Scritture pretendono i theologi che tocchi a loro; e quando si porti novità, ben che per ingegno ammiranda, non ogn'uno ha il cuore senza passione, che voglia prender le cose come son dette: chi amplifica, chi tramuta ...».

«l'attestare spesso di rimettersi all'autorità di quei che hanno iurisditione sopra gl'intelletti humani nell'interpretationi delle Scritture, è necessarissimo...» (*Opere*, XII, p. 146).

Di natura simile sono i suggerimenti del rettore dello Studio

di Pisa a Benedetto Castelli sul come parlare del moto della terra durante le lezioni. Lo stesso Castelli ne scrisse a Galileo.

«Ne' primi ragionamenti mi disse che io non dovessi entrare in opinioni di moti di terra etc. Al che io risposi con queste formate parole: Quanto V. S. Ill.^{ma} m'ha comandato, ché così per comandamenti ricevo i cenni suoi, m'è stato dato per consiglio dal Sig.^{r} Galileo mio maestro, del quale ancora son per tenere ogni conto, massime che io so che egli in 24 anni di lettura non ha mai trattato cotal materia. Alle quali parole S. Sig.^{ria} mi rispose, che qualche volta per digressione averei ben potuto toccare simili quistioni come probabili. Ed io soggionsi che mi sarei astenuto ancora da questo, quando che S. Sig.^{ria} non m'avesse comandato altro».

Questo testo ci mostra come sia necessario differenziare diversi spazi di trasmissione per i quali bisogna ipotizzare diversi gradi di libertà di espressione e di dissimulazione. L'ambito certamente di massima libertà e sincerità è quello della ricerca personale e della più ristretta cerchia dei collaboratori alla ricerca (i discepoli). Si tratta di un ambito privato in cui la libertà è massima. Esistono poi ambiti pubblici. L'università è uno di questi. C'è un modo di parlare pubblicamente all'interno dell'Università. L'insegnamento universitario pubblico deve essere sottoposto a censura e perciò è sottoposto ad autocensura. Un altro ambito ancora è quello della pubblicazione di scritti, all'interno dei quali vanno però distinti diversi generi. Una cosa sono le lettere strettamente private in cui il grado di libertà è più elevato. È anzi a volte possibile fingere il genere epistolare per potere far circolare, senza bisogno di approvazione ecclesiastica, uno scritto, sebbene in forma ancora privata e controllata. Ci sono poi i libri scientifici in senso tecnico in cui si raggiunge il massimo di sincerità nell'espressione proprio nella misura in cui ci si limita ad argomentazioni strettamente scientifiche. Altra cosa sono le pubblicazioni di carattere filosofico (anche se la distinzione tra scienza e filosofia è spesso difficile) in cui la cautela deve necessariamente essere maggiore.

Anche Bellarmino, nella sua lettera a Foscarini, che di fatto

è rivolta allo stesso Galileo, è prodigo di consigli. Basta leggere quelle pagine non dal consueto punto di vista epistemologico, ma da quello della politica ecclesiastica. In tutti e tre i punti della missiva è largamente presente un linguaggio che non riguarda la teoria, ma la pratica[22]. Nel primo punto, Bellarmino offre consigli di prudenza: non bisogna «irritare» i filosofi e i teologi, altrimenti diventano pericolosi. Evidentemente perché scatenano il loro potere. È come se Bellarmino si mettesse dalla parte di Foscarini e di Galileo. Egli esce dalle sue funzioni pubbliche per assumere un atteggiamento privato e suggerire un comportamento che concili le varie esigenze, senza turbare il sistema. Nel secondo punto, Bellarmino scrive:

«consideri hora lei se la chiesa possa sopportare che si dia alla Scrittura un senso contrario alli Santi Padri et a tutti li espositori greci e latini».

Tutto il problema sta, allora, nel trovare una soluzione che la chiesa possa «sopportare». È questo che Bellarmino chiama «prudenza». Cesi lo chiamava «temperamento». Anche nel punto terzo Bellarmino esprime teorie teologiche, ma la preoccupazione è principalmente pratica. Egli consiglia un modo di presentare l'accordo tra verità scientifica indubitabile e Scrittura: «bisogneria... più tosto dire che non l'intendiamo, che dire che sia falso». Bellarmino insegna c o m e «bisogna dire».

Il caso più clamoroso è dato infine dalle clausole suggerite dal maestro del Sacro Palazzo Nicolò Riccardi e da inserire nel *Dialogo* per facilitarne l'approvazione ecclesiastica (*Opere*, XIX, p. 327).

I fatti relativi alla pubblicazione del *Dialogo* sono abbastanza noti. Galileo fu a Roma dal 3 maggio all'incirca alla fine del giugno 1630 per perorare l'approvazione ecclesiastica della pubblicazione del *Dialogo*. Aveva portato con sé una

[22] Vi ricorrono parole come «pericolo», «prudenza», «prudentemente», «irritare», «nuocere», «sopportare», o espressioni come «ciò basta a», «bisogneria».

copia dell'opera e l'aveva sottoposta al maestro del Sacro Palazzo Nicolò Riccardi. Partendo da Roma, egli trasse la convinzione che l'approvazione sarebbe stata data o per lo meno così diede a vedere. Tuttavia, dopo la partenza da Roma, B. Castelli il 21 settembre 1630 scriveva a Galileo da Roma che il maestro del Sacro Palazzo «m'ha detto ch'era restato in appuntamento con V.S. che lei sarebbe tornata in Roma, e che si sarebbero aggiustate alcune coselle nel proemio e dentro l'opera stessa». Nel caso Galileo non potesse venire di persona, «si contenti di mandare una copia del libro qui in Roma, per agiustare insieme con Mons. Ciampoli quanto bisogna»[23]. Il 19 ottobre Caterina Riccardi Niccolini scriveva da Roma a Galileo che Riccardi si sarebbe accontentato che egli gli inviasse «solo il principio e fine, con questa condizione, però, che il medesimo libro sia rivisto da un Padre teologo della sua religione costì in Firenze, il quale sia solito di riveder libri e adoperato a quest'effetto da' superiori di cotesta città»[24]. Ancora il 17 novembre la Riccardi Niccolini riscriveva a Galileo ribadendo che il maestro del Sacro Palazzo «si contenterà che il padre Iacinto Stefani rivegga il suo libro; e quando S.P.tà R.ma avrà visto il proemio e il fine del libro inviato da V.S., le manderà l'ordine insieme con un poco d'istruzione in questo proposito»[25]. Galileo offre la propria versione dei fatti nella lettera a Andrea Cioli del 7 marzo 1631 quando già aveva deciso di pubblicare il libro a Firenze. Quella del maestro del Sacro Palazzo la leggiamo in una lettera del 25 aprile 1631 a Francesco Niccolini a Firenze. Il punto centrale della questione sta nel fatto che egli deve assicurarsi che l'opera

«sia conforme alla regola che si è data per ordine di N.S.re [cioè dello stesso papa Urbano VIII], vedendo se l'ha essequita».

[23] G. GALILEI, *Dal carteggio e dai documenti. Pagine di vita*, a cura di I. DEL LUNGO-A. FAVARO. Presentazione di Eugenio GARIN, Firenze 1984, p. 265.

[24] *Ibidem*, p. 265.

[25] *Ibidem*, p. 266.

Nel caso che Galileo non inviasse a Roma «la prefazione, posta al principio, e il fine del libro», Riccardi è disposto a accontentarsi che mostri queste parti all'inquisitore di Firenze, al quale egli scriverà

«quello che ha da osservare nel libro, distendendo quello che mi è stato commandato»[26].

Nella lettera del 24 maggio 1631 il maestro del Sacro Palazzo scrisse a Clemente Egidi, inquisitore generale di Firenze, quali erano i contenuti che Galileo avrebe dovuto inserire nella prefazione e nella fine del libro:

«essere mente del Nostro Signore che il titolo e soggetto non si proponga del flusso e reflusso, ma assolutamente della mattematica considerazione della posizione Copernicana intorno al moto della terra, al fine di provare che, rimossa la rivelazione di Dio e la dottrina sacra, si potrebbono salvare le apparenze di questa posizione, sciogliendo tutte le persuasioni contrarie che dall'esperienza e filosofia peripatetica si potessero addurre, si che non mai si conceda la verità assoluta, ma solo la ipothetica e senza le Scritture, a questa opinione. Deve ancora mostrarsi che quest'opera si faccia solamente per mostrare che si sanno tutte le ragioni che per questa parte si possono addurre, e che non per mancamento di saperle si sia in Roma bandita questa sentenza, conforme al principio e fine del libro, che di qua mandarò aggiustati. Con questa cauzione il libro non averà impedimento alcuno qui in Roma, e V.P.M.R. potrà compiacere l'autore e servir la Serenissima altezza, che in questo mostra si gran premura»[27].

La lettera mostra a sufficienza che sono gli stessi rappresentanti dell'autorità ecclesiastica che, in veste privata, suggeriscono la forma con la quale sarà loro possibile approvare il libro, quando agiranno in veste ufficiale. La dissimulazione è, nei fatti, suggerita da rappresentanti dello stesso mondo ecclesiastico. Se confrontiamo la prefazione del *Dialogo* e le sue pagine finali, vedremo che effettivamente Galileo ha seguito, sebbene a suo modo, questi consigli.

[26] *Ibidem*, pp. 270-271.

[27] *Ibidem*, p. 273.

Tuttavia, ed è qui il punto forse più significativo, da questo confronto emerge la tensione tra la dissimulazione suggerita e la non disciplinabilità della scienza. Si tratta di una tensione sempre presente nei testi della dissimulazione e della simulazione galileiana. Nel caso del *Dialogo*, questa tensione emerge chiaramente dalla dedica al «serenissimo Gran Duca», soprattutto quando la si metta a confronto con le clausole di dissimulazione inserite da Galileo nella prefazione «al discreto lettore» e alla fine dell'opera.

A una lettura attenta, la prefazione «al discreto lettore», pur essendo stata concordata col maestro del Sacro Palazzo, rivela tutta la drammaticità della tensione galileiana. Il dramma sta nel fatto che Galileo accetta di usare il linguaggio suggerito solo immiserendolo e ricorrendo a forme di pressoché evidente irrisione. L'importanza di questo testo è quindi duplice: da un lato mostra come le formule della dissimulazione siano frutto di una trattativa e siano state suggerite dalla stessa autorità ecclesiastica, ma dall'altro mostra anche che Galileo poteva piegare solo fino a un certo punto le esigenze della scienza a quelle della dissimulazione controriformistica.

Galileo inizia accettando l'opportunità della condanna del copernicanesimo del febbraio 1616:

«Si promulgò a gli anni passati in Roma un salutifero editto, che, per ovviare a' pericolosi[28] scandoli dell'età presente, imponeva opportuno silenzio all'opinione Pittagorica della mobilità della terra».

In pratica, Galileo presenta come propria l'idea dei suoi avversari. Essendo però a tutti noto quale sia la sua effettiva posizione, questa prima frase della prefazione si dimostra un vero e proprio tentativo di ridicolizzazione dell'avversario. L'ironia traluce del resto anche nell'accennare al fatto che nell'età «presente» il pericolo possa essere rappresenta-

[28] Riecheggia qui il concetto di «pericolo» che giuocava un ruolo importante nella lettera di Bellarmino a Foscarini (*Opere*, XII, p. 171).

to da un'opinione estremamente antica, visto che è addirittura «pittagorica». Nel secondo e terzo periodo della prefazione Galileo dapprima espone il fatto che alcuni criticarono la condanna del S. Ufficio:

«si udirono querele che consultori totalmente inesperti delle osservazioni astronomiche non dovevano con proibizione repentina tarpar l'ale a gl'intelletti speculativi».

per poi affermare che egli si recò a Roma proprio per sostenere pubblicamente la tesi del S. Ufficio:

«Non poté tacer il mio zelo in udir la temerità di sì fatti lamenti».

Lo stratagemma di Galileo è di fingere di condannare la propria opinione per poterla presentare pubblicamente. Si tratta perciò di simulazione, ma allo scopo di non rinunciare alle proprie opinioni. Il sistema della simulazione e della dissimulazione viene forzato all'estremo e piegato allo scopo esattamente contrario per il quale veniva consigliato e praticato. Tralascio ora l'analisi delle successive parti della prefazione in cui Galileo espone le tesi suggerite dal Riccardi. È più importante confrontare subito la dedica del *Dialogo*. Qui la difficoltà di Galileo a sottoporsi alla dissimulazione esplode addirittura. Mi sembra anzi strano che non sia stato ancora notato quanto sia inconsueta la primissima frase di tutta l'opera.

La frase con cui Galileo, rivolgendosi al granduca, apre la dedica e quindi lo stesso *Dialogo* è la seguente:

«La differenza tra gli uomini e gli altri animali, per grandissima che ella sia, chi dicesse poter darsi poco dissimile tra gli stessi uomini, forse non parlerebbe fuor di ragione».

Poco più avanti Galileo specifica che

«Tal differenza depende dalle abilità diverse degl'intelletti, il che io riduco all'essere o non essere filosofo; poiché la filosofia, come alimento proprio di quelli, chi può nutrirsene, il separa in efetto dal comune esser del volgo...».

La differenza tra gli uomini e gli animali non è perciò molto dissimile da quella che intercorre tra filosofi e volgo. In pratica, Galileo sta rigettando nel «volgo» quei teologi «totalmente inesperti delle osservazioni astronomiche» (come dirà all'inizio della prefazione) che avevano condannato il copernicanesimo nel 1616. Non può sfuggire l'asprezza di questa apertura sulla «differenza che è tra gli uomini e gli animali». In essa si fa luce il sistema intellettuale che da tempo ha in mente lo scienziato. L'oggetto più alto della filosofia è lo studio della natura:

«Chi mira più in alto, si differenzia più altamente; e 'l volgersi al gran libro della natura che è 'l proprio oggetto della filosofia, è il modo per alzar gli occhi».

In altre parole, il sistema intellettuale cui tende Galileo si scontra con quello tridentino per il quale la differenza è tra clero e laici, posto che il massimo oggetto della conoscenza è quello della teologia. La «differenza» galileiana rende il clero, in quanto tale, non più un ceto dirigente dal punto di vista intellettuale. Per Galileo esistono due categorie di uomini: gli «intendenti» e i «non intendenti». Ed è la filosofia che «separa dal comune esser del volgo». Ai filosofi possono appartenere sia ecclesiastici che laici, come pure al volgo possono appartenere sia ecclesiastici che laici. Nonostante questo, Galileo doveva mantenere nella sua azione 'politica' che il clero fosse «intendente», altrimenti si privava di quell'interlocutore che deteneva il potere intellettuale.

Da qui la tensione.

Un secondo esempio di questa tensione tra la dissimulazione suggerita e la non disciplinabilità della scienza è ancora presente verso la fine della vita dello scienziato, nella lettera a Rinuccini del 29 marzo 1641. Lo scritto inizia con una serie di simulazioni, formulate in uno stile compresso e quasi violento:

«La falsità del sistema copernicano non deve essere in conto alcuno messa in dubbio, e massime da noi Cattolici, havendo la inrefragabile autorità delle Scritture Sacre, interpretate da i maestri sommi

in teologia, il concorde assenso de' quali ci rende certi della stabilità della terra, posta al centro, e della mobilità del sole intorno ad essa. Le congetture poi per le quali il Copernico et altri suoi seguaci hanno profferito il contrario, si levono tutte con quel saldissimo argumento preso dalla onnipotenza di Iddio, la quale potendo fare in diversi, anzi in infiniti, modi quello che alla nostra oppinione e osservazione par fatto in un tal particolare, non doviamo volere abbreviare la mano di Dio, e tenacemente sostenere quello in che possiamo essere ingannati».

Queste simulazioni tuttavia sono inserite solo per poter affermare quello che più sta a cuore a Galileo e che egli vuole presentare il più possibile senza dissimulazione:

«E come che io stimi insuffizienti le osservazioni e conietture copernicane, altr'e tanto reputo più fallaci et erronee quelle di Tolomeo, di Aristotele e de' loro seguaci, mentre che, senza uscire de' termini de' discorsi humani, si può assai chiaramente scoprire la non concludenza di quelle» (*Opere*, XVIII, pp. 314-315).

Qui Galileo pone la simulazione al servizio del bisogno di continuare a trasmettere, senza dissimulazione, le conclusioni scientifiche, tenendo anche conto non solo di se stesso, ma anche del futuro della espressione pubblica della scienza in un contesto politico-religioso che non sembra possibile per il momento mutare.

Se confrontiamo le critiche a Galileo che l'ambasciatore Piero Guicciardini scriveva il 4 marzo 1616 al granduca di Toscana per giustificarsi della infelice conclusione del cosiddetto primo processo a Galileo, constatiamo che consistono sostanzialmente nel fatto che Galileo non soleva dissimulare quando invece avrebbe dovuto:

«Ma egli s'infuoca nelle sue openioni, ci ha estrema passione dentro, et poca fortezza et prudenza a saperla vincere: tal che se li rende molto pericoloso questo cielo di Roma, massime in questo secolo, nel quale il Princípe di qua aborrisce belle lettere et questi ingegni, non può sentire queste novità né queste sottigliezze, et ogn'uno cerca d'accomodare il cervello et la natura a quella del Signore; si che anco quelli che sanno qualcosa et son curiosi, quando hanno cervello, mostrano tutto il contrario, per non dare di sé sospetto et ricevere per loro stessi malagevolezze» (*Opere*, XII, p. 242).

Il lessico di Guicciardini è esemplarmente coincidente con quello del noto trattato *Della dissimulazione honesta* di Torquato Accetto di qualche decennio dopo. Ma il fatto che nel 1615 Galileo non dissimulasse dipende dal fatto che egli si faceva forza sul quell'unico procedimento su cui nessuna forma di disciplinamento religioso e morale dell'anima e del corpo può avere effetto: il metodo scientifico.

4. Concludendo rapidamente: il progetto di risistemazione dei poteri intellettuali della controriforma, pur coraggioso e lucido, venne presentato da Galileo sempre in lettere private, non destinate alla stampa, indirizzate in poche copie a singoli influenti personaggi per ottenere il risultato pratico della non condanna del copernicanesimo. È questo il motivo per il quale le lettere più importanti dal punto di vista dottrinale, quelle cosiddette «copernicane», vennero più volte riscritte in funzione dei diversi interlocutori. Credo di aver chiaramente dimostrato questo fatto per la lettera a Castelli, nella quale sono certamente documentate quattro diverse redazioni. È però significativo che Galileo cambi alcune espressioni, ma non quelle che sono per lui irrinunciabili dal punto di vista teorico. In alcuni casi, le lettere vengono scritte per un destinatario al quale tuttavia non debbono essere lasciate in mano, in modo da non offrire possibilità di intervento alla censura. È il caso della famosa lettera sul Salmo 19[29]. Anche la risposta a Ingoli, scritta nel 1624 venne diffusa in copie manoscritte, ma non pubblicata e non inviata all'interessato[30]. La *Lettera a Cristina* sarà edita solo nel 1636 a Strasburgo, nel 1661 a Londra e nel 1710 a Napoli per ispirare di lì a poco il *De Ingeniorum moderatione* di L.A. Muratori del 1714[31]. La lettera a Castelli rimarrà prati-

[29] Cfr. lettera di Dini a Galileo del 27.3.1615 e di Castelli a Galileo del 9.4.1615. Ho approfondito questo argomento nel mio saggio *Le redazioni originali della lettera «copernicana» di G. Galilei a B. Castelli*, presentato a Pisa nel gennaio 1993.

[30] *Opere*, VI, pp. 509-512 con l'avvertimento di Favaro (*ibidem*, pp. 503-508).

[31] Cfr. M. PESCE, *Momenti della ricezione dell'ermeneutica biblica galileiana*, cit., pp. 55-103.

camente inedita fino all'inizio dell'Ottocento, salvo una traduzione latina nel 1649 a Lione in appendice all'*Apologia* di Gassendi[32]. Certo, anche la circolazione privata e sotterranea è tutt'altro che da sottovalutare, ma la brevità della primavera intellettuale della controriforma cattolica (1609-1616) e la non pubblicità della proposta galileiana ci fanno capire quanto fosse grande la forza del controllo sociale dell'autorità ecclesiastica.

[32] Cfr. M. PESCE, *Una nuova versione della lettera di Galileo Galilei a B. Castelli*, cit., pp. 89-122.

Parte seconda

La disciplina dell'anima

L'inquisitore come confessore

di *Adriano Prosperi*

1. *Premessa*

Giovanni Botero, in una celebre pagina della sua *Ragion di stato*, si soffermò sul tema della «forza della religione nei governi»:

«Senza essa ogn'altro fondamento di stato vacilla ... Ma, tra tutte le leggi, non ve n'è alcuna più favorevole a' prencipi che la cristiana, perché questa sottomette loro non solamente i corpi e le facoltà de' sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora e le conscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri»[1].

Questa funzione della religione cristiana – per Botero, cattolica – è di garanzia dell'ordine pubblico ed è vantata in opposizione a quella di generatrice di disordine della religione di Lutero e di Calvino, i quali «seminan per tutto zizzanie e revoluzioni di stati e rovine di regni»[2]. Siamo alle origini di quello schema storiografico di periodizzazione dell'età moderna che affidò appunto alla Riforma il ruolo di levatrice delle rivoluzioni partorite dall'Europa. Leggendo il testo in rapporto a quello che lo precedette e non a quello che lo seguì, si nota subito che l'offerta che la Chiesa cattolica fa per bocca di Botero ne presuppone un potere di segno diverso e di ampiezza certo assai maggiore di quello

[1] G. BOTERO, *Della ragion di stato*, a cura di L. FIRPO, Torino 1948, p. 137.

[2] *Ibidem*, p. 138. Cfr S. SUPPA, *Ragione politica e ragione di stato*, in A.E. BALDINI (ed), *Botero e la «ragion di stato». Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo*, Firenze 1992, p. 81.

di cui aveva parlato Machiavelli nel *Principe*. Contro Machiavelli, un contemporaneo di Botero, l'oratoriano Tommaso Bozio, si era impegnato a dimostrare che la presenza della Chiesa aveva fatto la fortuna politica e sociale dell'Italia. L'apologetica di Bozio è sempre apparsa per quello che era, battaglia difensiva e offensiva contro un autore che, vietato e maledetto, continuava a fare paura. Ma è l'opera di Botero che è rimasta e tra le cose nuove che ha detto c'è proprio quella del passo sopra citato: che la Chiesa avesse il potere di legare le coscienze e di questo potere si servisse per trattare coi principi, appare senza dubbio come l'individuazione di una realtà nuova. Si tratta qui di un potere proprio della religione, ma di cui la Chiesa si presenta come regolatrice. Se il cristianesimo di Lutero, secondo un commentatore non privo d'ingegno, mise la servitù per convinzione al posto della servitù per devozione, la Chiesa cattolica offrì gli stessi servigi: ma con la differenza sostanziale che la Chiesa intendeva rimanere l'unica proprietaria degli strumenti di regolazione delle coscienze. Erano strumenti antichi, richiamati però a nuova efficienza nel corso del secolo XVI: e proprio la loro presenza tradizionale nel panorama delle istituzioni e dei sacramenti ha talvolta tratto in inganno, facendone passare inosservata la novità di attribuzioni e di funzioni. Sull'esercizio concreto del potere di legare e sciogliere le coscienze potremo dire di saperne di più quando avremo conoscenze adeguate sulla Penitenzieria; o sui consigli o 'mense' di coscienza, ai quali alcuni sovrani cattolici affidarono la funzione di tutelare la loro anima dalle conseguenze delle colpe morali insite nelle scelte politiche; o quando le autorità cattoliche competenti rinunceranno a opporre reticenze e ostacoli agli studiosi che chiedono di accedere all'archivio dell'inquisizione romana. Ma non ci sono incertezze nella individuazione degli strumenti principali di intervento sulle coscienze: l'inquisizione e la confessione. Davanti al problema su quale dei due fosse il più importante, la storiografia protestante liberale – che prima e più di altre ha cercato di conoscere le realtà che detestava – ha oscillato a lungo. Esemplare, in questo senso, il percorso degli studi di Henry Charles Lea, storico dell'Inquisizione

ma anche della confessione auricolare. Dell'inquisizione, Lea presentò il più vasto e attendibile resoconto che fosse allora e per molto ancora affidabile alle forze di un solo studioso. E si occupò della confessione auricolare, sempre sotto il segno del potere: nella prefazione, datata Filadelfia 1896, usò espressioni di ammirata detestazione per «un sistema che è riuscito a soggiogare l'intelligenza e la coscienza di successive generazioni, assoggettandole al dominio dei loro simili, in un modo che altrove non ha riscontro». Era, ai suoi occhi, una «mirabile costruzione che alla sua immensa e austera onnipotenza soggiogò tutta la cristianità, imprimendo un'orma profonda nel corso della storia europea e modellando in non piccola parte il concetto dei doveri inverso a Dio ed inverso i suoi simili»[3]. Era precisamente il potere sulle coscienze che Lea voleva indagare. Però, i suoi oggetti di studio non si incontrarono, si limitarono a giustapporsi: da un lato, l'inquisizione medievale come strumento di intolleranza e di coercizione sul terreno dei convincimenti, dall'altro la confessione come mezzo ecclesiastico di controllo dall'interno della coscienza. Eppure quell'incontro, nella realtà storica, ci fu: e si trattò di un incontro importante per ambedue questi strumenti di controllo e di disciplina sociale, quello dell'inquisizione come «foro esterno» e come tribunale duro e intransigente e quello della confessione come «foro interno» e tribunale dolce e misericordioso.

Mi vorrei occupare qui dei rapporti tra inquisizione e confessione in un arco di tempo relativamente limitato – rispetto alla plurisecolare storia delle due istituzioni – ma pur sempre troppo ampio perché se ne possa trattare analiticamente nello spazio di una relazione: il secolo successivo alla erezione della congregazione romana del Sant'Uffizio e alla norma tridentina che impose la scadenza annuale della con-

[3] H.C. LEA, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze*, trad. di Pia Cremonini, Mendrisio 1911-1915, pp. 5, 7. (Una edizione anastatica della prima edizione del 1896 di *A History of Auricolar Confession and Indulgences in the Latin Church*, è stata pubblicata da Greenwood Press, New York 1968).

fessione come obbligatoria. Il problema che presiede a queste ricerche è quello dei caratteri del potere della Chiesa in Italia: che la Chiesa abbia mantenuto il suo potere sulla società italiana mentre lo perdeva altrove in Europa, che anzi ve lo abbia rafforzato, è una osservazione del tutto ovvia. Ma il terreno diventa subito incerto appena si passa alla domanda perché e con quali mezzi ciò sia stato ottenuto. Ferma infatti la polemica protestante e liberale nel mettere sotto accusa l'uso della forza, la posizione cattolica è stata a lungo divisa tra la semplice negazione del problema (in nome di una indefinita profondità e immutabilità del legame con la Chiesa in Italia) e la scelta della analisi degli strumenti di persuasione. Potere e persuasione: i due termini possono non essere disgiunti, come Peter Brown ha mostrato nel cristianesimo della tarda antichità[4]. E la loro azione congiunta si produsse certamente anche nell'epoca di cui stiamo parlando. Lo scopo limitato di queste pagine è leggerne i tratti all'interno dello strumento per antonomasia della religione imposta e coercitiva, l'inquisizione.

2. *Un prologo calabrese*

Nel 1561, in Calabria, c'è una guerra in corso. Non una guerra spirituale, di scritture e di battaglie teologiche, ma una guerra combattuta da un esercito regolare contro popolazioni inermi, donne, vecchi, bambini; combattuta anche contro i cimiteri e le ossa dei morti, che furono disseppellite e disperse. Ne furono vittime gli abitanti di alcuni villaggi della costa tirrenica della Calabria, Guardia e San Sisto: nel giugno del 1561, un corpo di fanteria al comando del governatore Marino Caracciolo distrugge i raccolti, abbatte le case, sgozza e impicca gli abitanti, li manda al rogo, li ammazza gettandoli dall'alto di una torre. Non furono risparmiate nemmeno le ossa dei cimiteri. È un episodio di guerra, che non si confonde con lo stillicidio di rivolte e di repres-

[4] P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Princeton 1993.

sioni armate che segna la vita di queste società, sempre esposte ai rischi del brigantaggio.

Il tribunale istituito sul posto, che mandò a morte gli scampati all'eccidio, lo fece ricorrendo tra l'altro all'accusa di ribellione e di porto d'armi. Ma l'imputazione più pesante era quella di eresia. Gli abitanti dei villaggi calabresi erano valdesi e dunque eretici: giunti a ondate successive nell'Italia meridionale, erano stati capaci di sfuggire a ogni sospetto simulando e dissimulando. Avevano conservato la loro fede nell'ombra e nel silenzio, garantiti dai signori feudali del luogo. Ma con l'adesione dei valdesi alla confessione di fede riformata, nel sinodo di Chanforan (1552) le cose erano cambiate. Finita l'epoca della simulazione, cominciava quella della professione o 'confessione' pubblica. La decisione del sinodo era stata portata a conoscenza dei valdesi di Calabria attraverso l'infiammata predicazione di alcuni pastori giunti dal nord. La tragica sorte di questi predicatori – Giacomo Bonelli morì sul rogo a Messina nel 1560, Gian Luigi Pascale fu impiccato e bruciato a Roma lo stesso anno – è un segno del cambiamento dei tempi. Era cominciata l'età confessionale, nel duplice senso del termine: aderire a una 'confessione di fede' voleva dire accettare una serie di dottrine contenute in un documento scritto e battersi per far trionfare la propria confessione sulle altre. Non erano più possibili il nascondimento e la simulazione, che per secoli avevano permesso alle comunità valdesi di sopravvivere. Mentre il Pascale finiva con un compagno nelle carceri di Fuscaldo, il popolo di San Sisto si ribellava al marchese di Montalto: e la reazione delle autorità politiche e religiose non si fece attendere. Le stragi e i roghi che chiusero la storia di queste *enclaves* valdesi furono un passo avanti nella direzione di quella uniformità religiosa di cui il concilio di Trento stava elaborando i connotati dottrinali.

Dei morti, martiri consapevoli e vittime ignare, non resterebbe molto da dire. I pensieri e le parole di chi sopravvisse abbastanza per essere processato, furono raccolti nei processi, che gli inquisitori trasmisero a Roma – processi che ci sono ancora ignoti, per quella che uno storico dell'800 defi-

nì «sciocca gelosia» del potere ecclesiastico[5]. Le cronache dell'Europa riformata ne riportarono notizie e ne celebrarono il martirio: appena due anni dopo, a Basilea, usciva a stampa la narrazione di John Fox[6]. Il documento più eloquente, raccolto con filologica passione dall'Amabile, è un elenco dei «fuochi» fatto per ragioni fiscali nel 1561: «fo ammazzato questa estate paxata come luterano», «sta pregione in Cosenza per luterano», «va fogenno per luterano»; e le case, se non erano state bruciate, erano state requisite dalla Curia; e, se erano ancora abitate da donne o adolescenti, spesso bastava una traccia della presenza notturna dei banditi («lo letto è granne et se vede... dormironce più persone»), per dar fuoco a tutto[7]. Non tutti morirono, comunque: ci fu chi sopravvisse temporaneamente – il tempo di un processo e di una condanna – e chi fu lasciato in vita. Dei condannati si occuparono due gesuiti, i padri Lucio Croce e Juan Xavier, col compito di «redurli», cioè farli morire non da ribelli ma pentiti e rassegnati. I gesuiti erano maestri in questo genere di cose. La loro relazione al generale della Compagnia racconta di un successo completo:

«... Tutti questi che sonno stati sententiati... si sonno ridotti; et di poi li habiamo confessati et accompagnatili al suplitio uno per uno, forno tutti scannati et squartati»[8].

Il lavoro dei predicatori non finì lì; si trattava di ricondurre all'ortodossia i sopravvissuti. Cominciò allora l'insegnamento della dottrina cristiana. E nel rapporto con quella popolazione i gesuiti, forse anche reagendo allo spettacolo sangui-

[5] L. AMABILE, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli, narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello 1982, I, p. VII.

[6] *Rerum in Ecclesia gestarum, quae postremis et periculosis his temporibus evenerunt...*, Basileae 1563, p. II, lib. 11, f. 337.

[7] Numerazione de' fuochi nel 1561, edita da L. AMABILE, *Il Santo Officio*, cit., II: *Documenti*, pp. 83-92.

[8] Cfr. M. SCADUTO, S.J., *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XV, 1946, p. 9 dell'estratto.

noso che si era svolto sotto i loro occhi, manifestarono sentimenti di simpatia; era gente che, «fuor della peste» (cioè dell'eresia), erano esemplari sul piano morale: non bestemmiavano, non litigavano fra di loro, non erano gelosi dei loro beni[9]. La simpatia umana nasceva forse dal contatto con una dimensione della vita sociale nella quale il cristianesimo assumeva forme antiche, non ancora dominate dalla consapevolezza dottrinale e dalla riduzione della religione ai suoi connotati teologici; e certo il ricordo degli orrori della strage dovette avere il suo peso. Ma, al di là delle sue possibili origini, quella contraddizione tra l'esercizio di un potere senza limiti e la pietà per chi ne subiva gli effetti non può essere ignorata.

Anche perché ne derivava qualche problema per le autorità che si servivano di quegli uomini. Lo si vide chiaramente di lì a poco, in una situazione analoga. I gesuiti ebbero a che fare con un'altra comunità valdese, quella di Puglia. Qui il cardinal Ghislieri mandò un uomo di sua fiducia, padre Cristoforo Rodriguez, con compiti e responsabilità inquisitoriali. Era una missione non ufficiale: i poteri dell'Inquisizione romana non avevano corso ufficiale nel territorio del Regno di Napoli, dove bisognava quindi affidarsi alle autorità ecclesiastiche ordinarie. Ma queste non soddisfacevano del tutto le esigenze del grande Inquisitore romano: da ciò la decisione di mandare il Rodriguez, con una ambigua autorità di vicario sotto la quale si nascondevano poteri di inquisitore. Era una funzione non amata nella Compagnia, ma non si poteva rifiutare quel che un uomo come Ghislieri desiderava. E tuttavia le radici profonde del contrasto finirono con l'emergere ben presto alla luce. Inviato a Volturara nel 1563, il Rodriguez – che tornava allora da una avventurosa missione in Egitto, tra gli schiavi cristiani – cercò di sostenere l'opportunità di ricorrere a metodi dolci – «suavità et amorevolezza» – piuttosto che alla durezza. Ma, in una lettera dura e netta, il cardinal Ghislieri affrontò di petto la questione. Vale la pena averla presente:

[9] Lettera di Xavier del 25 giugno 1561, *ibidem*, p. 11.

«Avvertisco ancora V.R. che altro è la persona di confessore, altro è di giudice: il confessore crede tutto quello che li viene detto: il giudice ha sempre sospetto il reo della verità, *et massime in hoc genere causarum*; et perché V.R. mi scrive che, se si usasse gran rigore etc. ... che fugiriano dal paese, piacesse a Dio che non vi fusse mai entrata tal generatione»[10].

Una rete di immagini e una fitta serie di argomenti circondavano questa regola fondamentale: si faceva riferimento all'arte medica di curare le piaghe – e la figura del medico è di quelle che tornano più spesso quando si tratta di definire la funzione dell'ecclesiastico in questa età. Ma prevaleva l'immagine del giudice, che portava a toni ancor più gravi di quella pur severa del medico impietoso. L'invito a dubitare e ad applicare fino in fondo la diffidenza si appoggiava a quel che era noto dell'abitudine degli eretici alla simulazione. Quei valdesi avevano potuto sopravvivere tanto a lungo proprio grazie alla loro abilità nel simulare – «andare con fraudolentia et... agabbare i catholici» – nascondendo l'eredità di idee ricevuta dai «loro antichi». Bisognava smantellare senza pietà quelle arti. Certo, qualche concessione tattica la si poteva fare; per esempio, bisognava esumare le ossa dei morti per bruciarle, secondo le regole dell'Inquisizione, ma non era necessario farlo subito, se questo offendeva e terrorizzava chi era in bilico tra la conversione e l'indurimento ereticale: «attendiamo prima alli vivi, et poi faremo quel che conviene circa i morti».

L'opposizione tra fiducia e diffidenza, mitezza e persecuzione, non era un dettaglio secondario di quella storia. Vi si esprimeva, in realtà, un problema fondamentale nella strategia della Chiesa a quella data. Del resto, i due interlocutori erano tali, per le posizioni che occupavano e per i compiti che affrontavano ordinariamente, da rappresentare con estrema chiarezza le scelte implicite nell'opposizione tra confessore e giudice. L'uno – il cardinal Michele Ghislieri – era il giudice per eccellenza, il «grande Inquisitore» che da Roma

[10] Lettera dell'8 settembre 1563, edita in M. SCADUTO, *Tra inquisitori e riformati*, cit., pp. 44-46; cfr. p. 45.

sorvegliava e sospettava. L'altro apparteneva a una congregazione di chierici regolari che, per quanto recente fosse la sua nascita, aveva già fatto una decisa scelta a favore della confessione. Il nobile Iñigo di Loyola, da quando aveva deciso di diventare Ignazio «il pellegrino», aveva sperimentato su di sé la durezza intollerabile del sospetto inquisitoriale; la sua Compagnia aveva optato per le arti della persuasione e per un'opera di evangelizzazione che aveva portato i suoi membri tra i non cristiani di tutto il mondo. Il risultato era iscritto nelle esperienze di quei due interlocutori: se il Ghislieri aveva dovuto fuggire a precipizio dalla terra cristiana di Bergamo per salvare la sua vita, il Rodriguez arrivava nel 1563 in Puglia reduce da un viaggio in Egitto durante il quale lui e il suo compagno Gian Battista Eliano, ebreo convertito, avevano potuto vivere tranquillamente tra musulmani ed ebrei e ricondurre alla pratica religiosa gli schiavi cristiani.

Quegli uomini avevano, naturalmente, molto in comune: soprattutto, condividevano l'obbiettivo di combattere contro il demonio e di strappargli le anime per salvarle. I gesuiti si erano costituiti in Compagnia proprio per combattere sotto lo stendardo di Cristo contro l'esercito del demonio: Ignazio aveva avuto una visione del mondo diviso tra i due eserciti e aveva esposto agli inizi dei suoi *Esercizi spirituali* quella visione per spiegare la necessità di schierarsi e di impiegare la propria vita in quella lotta senza quartiere che aveva per oggetto le anime. Fra Michele Ghislieri sapeva dunque di poter contare sulla comprensione del Rodriguez quando gli scriveva dei «novi laberinti» in cui il demonio faceva cadere le sue vittime e della necessità di portare fino in fondo l'opera inquisitoriale:

«Però, poiché il signore Iddio m'ha eletto per instrumento ad aiutarli, et il demonio habbi voluto impedir sì santa opera con mezzo di suoi ministri, tanto maggiormente dovete animarvi, acciò che Christo Jesù, nostro redentor, ne riporti la vittoria»[11].

[11] Lettera del 3 giugno 1564, *ibidem*, p. 55.

Queste dichiarazioni di principio si traducevano poi in una attenzione precisa e costante ai casi delle singole persone: le loro storie erano raccolte nei processi che il Rodriguez conduceva (celando, come si è detto, la sua opera di inquisitore sotto il titolo e l'autorità di vicario dei vescovi del luogo). Da quei processi, il Ghislieri ricavava quel che voleva sapere e sottoponeva al Sant'Uffizio di Roma le sue proposte che, approvate, venivano trasmesse di nuovo al Rodriguez. Dalle lettere ricaviamo i nomi di chi doveva continuare il suo processo a Roma, presso il Sant'Uffizio; erano una minoranza, ma erano anche i casi più seguiti, dovendosi scoprire da loro quel che serviva per approfondire le inchieste in loco. Poi, c'erano tante altre persone: quelli che abiuravano e venivano assolti ma non senza che il Ghislieri volesse controllare l'abiura[12]; quelli che dovevano sottostare a penitenze e chiedevano di essere trattati con qualche riguardo; erano nomi e casi di donne e di uomini di quei piccoli centri pugliesi, di cui il Ghislieri si mostrava informatissimo e sulle cui sorti decideva da Roma con pietosa durezza – pietà per «quelle povere anime, retenute et aggabate dalla diabolica fraude, riscosse però et compre col suo [di Cristo] pretiosissimo sangue»[13], durezza per tutto quello che riguardava i corpi e i sentimenti umani di vergogna, di paura, di dolore – come era il caso di quelli che, assolti, non volevano portare l'«abitello» o non volevano fare l'abiura in pubblico: e l'abitello bisognava portarlo,

> «perché quello è il stendardo che volentieri deve esser portato da quelli che sono veramente pentiti; che in quanto a quelli, che per terrore di tale segno non vogliono confessare le loro heresie, il Signor ne prestarà bene aiuto di scoprirli, acciò si possino levare dalle mani del demonio»[14].

Il pentimento era il fine a cui il gesuita e il domenicano

[12] «Di don Giovanni dell'Horzara, V.R. si facci dar copia dell'assolutione et abiuratione, et me la mandi, che s'haverà consideratione, se sarà bene o male espedita» (lettera del 19 aprile 1564, *ibidem*, p. 54).

[13] Lettera del 3 giugno 1564, *ibidem*, p. 56.

[14] Lettera del 25 luglio 1564, *ibidem*, p. 56.

congiuntamente tendevano. Ma dal loro epistolario si capisce che c'erano divergenze sulla strada migliore per arrivare a quell'obbiettivo. Rodriguez chiedeva mitezza di pene, penitenze segrete e non pubbliche umiliazioni, dolcezza nell'approccio alle persone. Ghislieri era convinto invece che il vero pentimento si misurasse dalla collaborazione effettiva offerta dai pentiti con rivelazioni e denunzie e che solo in questo caso si potesse offrire sconti di pena. La rete ereticale che egli voleva disfare si estendeva dalla Puglia al Piemonte e alla Francia; e per questo insisteva a chiedere che ognuno confessasse «i complici, non suol di luor terra, ma di tuotti li altri luoci, in Puglia, Piamonti, Franza, o ove si sia, perché altrimente saria pegio per lor, che sariano fentamente convertiti, e sarian, quando si ritrovassi vero che malitiosamente gli havesero taciuti, puniti di pena di relapsi»[15]. Insomma, per Rodriguez bastava il pentimento della confessione, mentre il Ghislieri voleva qualcosa di diverso.

Non era un'opposizione radicale, tanto è vero che i due collaborarono con reciproca soddisfazione. Alla fine, Rodriguez poté finalmente sperimentare in pieno la sua strategia del pentimento segreto, della rinuncia alle forme penali del giudice. Questo si ebbe proprio al termine del suo lavoro nelle terre dei valdesi. Sistemate le cose in Puglia, Rodriguez era stato mandato in Calabria, nei paesi di Guardia e di San Sisto, a cinque anni di distanza dalla sanguinosa impresa militare. Il tempo passato non era stato tanto da cancellare il ricordo di quelle terribili giornate; ma era un tempo sufficiente per far crescere i bambini e diventare adulti i giovani di allora. Quei giovani, quei bambini erano stati risparmiati anche perché avevano accettato di abiurare sommariamente gli insegnamenti ricevuti. Era legittimo il sospetto che qualcosa della «mala pianta» fosse rimasto dentro di loro; Rodriguez si presentò a quel popolo che cercava di riprendere un'esistenza normale e chiese che completassero le manchevolezze delle abiure in passato. Aveva in mano una garanzia della congregazione romana del Sant'Uffizio «che non sa-

[15] Lettera del 16 dicembre 1564, *ibidem*, p. 62.

rian puniti, dicendo la verità di quello che havevan mancato in quelle perturbationi»; era un documento scritto, che poteva essere esibito, cosa che il Rodriguez fece:

«Et mandata che fu la detta securtà mostrandola a loro ... si sono così disposti, che hanno confessato la verità di quello che mancarono all'hora nelli loro esami».

Ben novecento persone si recarono a confessare: «gratia singolarissima così per la salute delle loro anime, come per il pericolo in che stavano di esser puniti, il che ha fatto la Chiesa attente le perturbationi grandi che hebbero». Era insomma una specie di risarcimento postumo e tardivo. Ma era anche un patteggiamento e una riduzione della confessione inquisitoriale a confessione segreta e senza conseguenze penali che alterava sostanzialmente lo statuto della procedura inquisitoriale. Rodriguez ne era così consapevole che chiese che la cosa non si risapesse, nemmeno all'interno della Compagnia: «Et questo ultimo capitolo per esser cosa rara, è ben che lo sappino pochi, *etiam* delli nostri»[16].

Anche se coperto dal segreto, l'episodio non doveva restare isolato. Si trovano tracce di una storia molto simile in un documento interno della Compagnia di Gesù che mostra come la strategia morbida della confessione continuasse a sovrapporsi e a scontrarsi con quella severa dell'inquisizione. Fu proprio Rodriguez, qualche anno dopo, che ricorse alla stessa offerta della confessione e della penitenza segreta per convincere alcuni eretici di San Ginesio ad abiurare; i poteri datigli dal Ghislieri glielo consentivano. Sembra però che il Ghislieri, allora Pio V, venisse meno all'accordo e facesse imprigionare alcuni di quegli nelle carceri del Sant'Uffizio. E Cristoforo Rodriguez dovette recarsi immediatamente a Roma e chiedere fermamente al papa di rispettare l'impegno preso[17].

[16] Lettera da Napoli, al padre generale a Roma, del 6 gennaio 1566; *ibidem*, pp. 68-69.

[17] È sempre M. SCADUTO, *ibidem*, p. 21, a raccontare questa storia, ricostruita sulla base di una relazione inedita del padre Silveri al padre Sacchini della Compagnia di Gesù.

Ma quella divaricazione tra la diffidenza del giudice e la confidenza del confessore, che fra Michele Ghislieri avvertiva come inconciliabili, poneva un problema più vasto alla nuova realtà ecclesiastica che si preparava a prendere il posto della Chiesa medievale.

La collaborazione di cui quegli uomini erano capaci di dar prova non deve nascondere la differenza di prospettiva da cui muovevano: l'inquisitore romano, cresciuto nella lotta contro gli eretici, aveva davanti un'opposizione semplice, da un lato la verità dall'altro l'errore. I gesuiti arrivavano alle campagne calabresi dalla periferia del mondo cristiano o da esperienze decisamente al di fuori dei suoi confini – l'Egitto, le Indie. E non è un caso che sotto la penna di Juan Xavier si affacci l'espressione «questa India» per indicare il mondo calabrese[18].

3. *Subordinazioni e alleanze*

Il caso calabrese è esemplare perché riunisce in un arco ristretto di anni e di spazi una evoluzione che si ritrova in generale nello sviluppo dell'Inquisizione e in quello della confessione dopo la svolta storica che le due antiche istituzioni avevano avuto più o meno contemporaneamente. In un primo momento, l'urgenza della lotta contro gli eretici fu preminente su ogni altra considerazione; in una seconda fase, invece, divenne preminente la questione della persuasione, della conquista dall'interno delle coscienze. Nella prima fase, si tentò di subordinare l'ufficio di confessore a quello di inquisitore. Successivamente, le cose cambiarono – anche se non si può dire che i confessori rovesciassero i rapporti di forza con gli inquisitori.

Vediamo di spiegarci con qualche esempio. Il decreto tridentino sull'obbligo della confessione annuale, che aveva trasformato – come scrisse Lea – un decreto disciplinare in

[18] Lettera del 22 agosto 1561, *ibidem*, p. 12.

dottrina di fede, fece della confessione un passaggio sociale obbligato per tutti. Era inevitabile che il Sant'Uffizio pensasse a come avere accesso alle conoscenze di cui i confessori poterono così disporre sui pensieri segreti dei penitenti.

Non era una novità. In anni ancora lontani dalla Riforma luterana, nel settembre del 1510, un folto gruppo di siciliani abbandonò l'isola per Napoli, fuggendo davanti all'azione della inquisizione spagnola; tra di loro, molti ecclesiastici:

«perché – racconta un cronista – l'Inquisitore volea che li monaci et li preiti havessero rivelato li peccati di quelli che si erano confessati ad loro, et l'Inquisitore haveva pubblicati alcuni preiti, et li haveva martolizzati, et donatili li dadi alla mano, et altre martorie, attalché havessero revelati»[19].

Se l'episodio rivela la durezza con cui l'inquisizione spagnola affrontava questi problemi (e aiuta a capire i timori e le reazioni popolari contro la sua introduzione), la questione, nel rapporto tra inquisitori e confessori come si presenta nell'Italia post-tridentina, fu soprattutto quella di utilizzare il canale di comunicazione riservato ai confessori per far passare informazioni nei due sensi: da un lato, informare i penitenti di quanto grave e pericolosa cosa fosse l'eresia; dall'altro, raccogliere le loro conoscenze di fatti di eresia. Questa seconda cosa era possibile attraverso il ricatto del rifiuto dell'assoluzione: usando il rubinetto delle assoluzioni e la connessa minaccia di scomunica, si dovevano costringere i penitenti alla delazione. C'erano, com'è evidente, molte complicazioni che rendevano quel processo tutt'altro che lineare. L'informazione sulle eresie, anche se non si valeva solo del canale della confessione, diventava lì nello stesso tempo più sintetica e più incisiva. Il confessore doveva esemplificare, spiegare, evitando di complicare troppo la situazione già di per sé non semplice di chi andava a confessarsi; ma né la preparazione teologica dei confessori né quella dei

[19] Dal *Giornale* di Giuliano Passaro, citato da Pietro NAPOLI-SIGNORELLI, *Vicende della coltura nelle due Sicilie dalla venuta delle colonie straniere sino a' nostri giorni*, IV, Napoli 1810, p. 33.

penitenti garantivano da deformazioni e semplificazioni eccessive della materia codificata solo di recente dal concilio di Trento. C'era poi un aspetto pratico, di efficacia della caccia agli eretici, che stava a cuore all'inquisizione. Bisognava fare in modo che quelle informazioni non si perdessero, quand'anche il penitente titubasse o avesse reali difficoltà a tradurre il discorso in confessionale in una regolare denunzia scritta davanti al tribunale dell'inquisizione. È una lunga storia, che non conosciamo nei dettagli ma di cui percepiamo ormai l'importanza[20]. Lo scoglio fondamentale era la norma per cui il confessore non poteva essere costretto a palesare quel che sapeva; anzi, se interrogato in tribunale in materia di un reato che gli era stato detto in confessione, doveva rispondere di non sapere niente[21]. Questo principio – fondamentale per tutelare la confessione – fu ribadito formalmente fin dall'inizio dell'attività del Sant'Uffizio[22]. E se invece il confessore avesse accusato in tribunale qualcuno per cose apprese in confessione, la sua testimonianza doveva essere cancellata dai verbali. Anzi, qualora il confessore avesse chiesto al penitente l'identità degli eventuali complici del suo peccato, il dovere del penitente era di andare davanti all'inquisitore e denunziare il confessore, perché voler sapere i nomi dei complici era eresia: questa dottrina, fermamente stabilita nel manuale del domenicano Bartolomeo Medina, non trovò oppositori espliciti sul piano teorico[23]. Si trattò piuttosto, sul terreno della pratica, di moderare con interventi – all'occorrenza anche aspri – la smodata curiosità dei

[20] Si veda, in particolare, l'opera di G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990 e, dello scrivente, *Beichtväter und Inquisition im 16. Jahrhundert*, in W. REINHARD (ed), *Katholische Konfessionalisierung*, Münster, di prossima pubblicazione.

[21] *Breve instruttione de' confessori* di BARTOLOMEO DE MEDINA, Venezia, D. Nicolini 1582, c. 222r.

[22] «Confessarius non debet cogi ad revelandum aliqua per reum confessa, etiam de licentia poenitentis, imo de huiusmodi examinibus nulla debet fieri mentio in dedecus confessionis, neque in hoc neque in alio tribunali» (decreto del Sant'Uffizio del 12 agosto 1557, edito da L. VON PASTOR, *Allgemeine Dekrete*, p. 61).

[23] *Breve instruttione de' confessori*, c. 223r.

confessori. Ma a quel deposito di conoscenza si guardò con rinnovata curiosità nelle condizioni create dalla frattura dell'unità religiosa europea. Si può facilmente immaginare che l'urgenza della lotta e i pericoli che correva il corpo ecclesiastico logorassero l'aura di rispetto che circondava la confessione e invogliassero gli appetiti dei segugi dell'eresia. Ma sarebbe una risposta semplificatrice: le eresie medievali non erano state certo un nemico da poco: e, al di là delle valutazioni a tavolino e delle considerazioni anacronistiche suggerite dal senno del poi, sta l'indubbia cupezza dell'orizzonte mentale di uomini come Innocenzo III.

La crisi dei rapporti fra tribunale dell'inquisizione e tribunale della confessione nella Chiesa della prima età moderna sembra rispondere a cause più profonde. Ci si chiede in qual misura lo spostarsi dei confini fra i tribunali preposti alla colpa giuridica e al peccato religioso corrisponda a processi più vasti come l'interiorizzazione del senso di colpa e la sostituzione della colpa morale al delitto religioso. Il profondo senso che Lutero aveva del peccato come sostanza incancellabile della realtà umana e la proposta della sua prima 'tesi' di fare dell'intera vita una ininterrotta penitenza, provocò per reazione da parte cattolica una enfatizzazione dei caratteri formali, giuridici, del sacramento della confessione; e la sempre più insistente terminologia giudiziaria che si addensò intorno alla confessione nei dibattiti e nelle definizioni tridentine sta a dimostrarlo. Ma così il 'tribunale' del confessore adottava procedure e norme che lo avvicinavano a quello del giudice ecclesiastico di reati di fede. Se i processi storici avessero l'esattezza delle leggi fisiche sarebbe semplice descrivere il diagramma delle forze e tracciare la risultante. Resta il fatto che, all'inizio del '600, mentre le proteste contro la riduzione del confessore a giudice animavano ancora la letteratura filoprotestante (come la *Storia* del Sarpi) nella realtà la confessione cattolica era diventata qualcosa di diverso sia dall'inappellabile esercizio del potere divino di legare e di sciogliere sia da quel tribunale retto da norme burocraticamente precise che alcuni riformatori cattolici avevano immaginato. La penetrazione in profondità dell'istituto della confessione nei paesi cattolici in età

moderna si dovette non all'imposizione dall'alto delle norme tridentine ma alla capacità mostrata da una nuova scuola di confessori di trasformarsi in medici di anime malate e di psicologie tormentate. In questo senso, la confessione post-tridentina fu una realtà modernissima e ricca di futuro.

Ma andiamo con ordine e cerchiamo di seguire i rapporti fra confessione e inquisizione. Un punto su cui si potrebbe misurare lo spostamento dei confini fra i due tribunali è la questione del valore delle sentenze dell'uno per la formazione del giudizio dell'altro. Su questo terreno, c'erano problemi particolarmente spinosi: ad esempio, che valore aveva il giudizio dell'uno per l'altro tribunale? Insomma, chi era stato assolto dal confessore per reati ereticali doveva o meno essere lasciato in pace dall'inquisizione? La normativa medievale sembrava andare nella direzione di riconoscere comunque un valore irrevocabile alla assoluzione data dal confessore[24]. Ma la questione si riaprì nel '500, sia sul piano pratico e dei rapporti di forza sia su quello giuridico-formale.

Che ci dovesse essere conflitto, è ovvio. Si trattava pur sempre di due tribunali, due sistemi di controllo, due maniere per escludere o ammettere nella comunità cristiana. Ora, ambedue questi tribunali conobbero una fase di rapida evoluzione proprio in questo stesso periodo: la confessione, non meno dell'inquisizione, dovette adattarsi a funzioni di controllo capillare richieste da un'istituzione ecclesiastica in espansione sul territorio e sempre più tendente a sostituire ai rapporti di tipo personale e carismatico le forme di governo di tipo burocratico statale. La riaffermazione da parte del concilio tridentino dell'obbligo della confessione e comunione annuale rese effettiva una norma teoricamente in vigore già dall'epoca di Innocenzo III e la rese un comodo strumento per verificare a livello di grandi numeri la fedeltà alla gerarchia ecclesiastica. Né si trattò solo di questo. La

[24] C. HENNER, *Beiträge zur Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte*, Leipzig 1890, pp. 235 ss.

struttura ecclesiastica, avendo a disposizione tutti i dati che mancano allo storico, non poteva non esserne consapevole. In questo senso, il rapporto tra inquisizione e confessione va considerato attentamente, poiché non si risolve in una pura e semplice questione di potere tra due tribunali. Certo, questo aspetto emerse con prepotenza nel momento del pericolo, quando tutte le risorse dovettero essere indirizzate a garantire la sopravvivenza della Chiesa. La dura determinazione di pontefici come Paolo IV e Pio V nell'affermare la struttura inquisitoriale come supremo e incontrollato potere nacque dalla coscienza che era in gioco la sopravvivenza stessa della Chiesa; e, chi abbia presente il panorama europeo di quegli anni e si sforzi di vederlo con gli occhi dei pontefici romani, deve riconoscere che non mancavano buone ragioni in questo senso. Il crollo dell'unità religiosa dell'Impero, il marasma religioso francese, la violenta e diffusa rivolta contro la Chiesa romana che raggiunse dimensioni popolari e collettive con la lunga guerra dei Paesi Bassi suggerivano immagini catastrofiche agli osservatori cattolici. Il senso della fine raggiunse punte altissime intorno al 1570; né il pericolo turco all'esterno né la minaccia stregonesca all'interno suscitavano le reazioni violente del pericolo ugonotto in Francia o della scoperta di sette ereticali in Italia.

Intanto, fin dai primi atti della nuova inquisizione, era apparso evidente il desiderio di trasformare le confessioni sacramentali e orali in denunzie scritte, utilizzabili a fini processuali. Un caso di questo genere si ebbe a Salerno nel 1558: qui si cercò di spingere un anonimo penitente a trasformare la confessione (già fatta) in una autodenunzia scritta, «con farli specificare li complici, et se ha notitia de qualsevoglia persona che sia infetta de heresia...». Gianni Romeo, che ha colto con precisione l'importanza del caso, ha notato giustamente che fu per esigenze di questo genere che si generalizzò il ricorso alla cosiddetta «comparsa spontanea»[25]: il penitente che aveva qualcosa da dire in materie

[25] G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, cit., Firenze 1990, pp. 191-194. Un altro episodio analogo, svoltosi in quegli anni in diocesi di

inquisitoriali, veniva costretto dal confessore a presentarsi davanti al tribunale dell'inquisizione per farvi una denunzia – o un'autodenunzia – che veniva definita «spontanea» ma che tale non era. Il passaggio della cosiddetta «comparsa spontanea» era indispensabile per ottenere l'assoluzione.

I rapporti di forza furono fin dall'inizio a favore dell'inquisizione. Le superiori esigenze della lotta contro gli eretici furono fatte valere con modi duri, senza lasciare alcuno spazio per i confessori. Prendiamo ad esempio il caso di chi raccontava al confessore di aver mangiato carne in giorni proibiti: ebbene, nel 1559 un vicario veneto dell'inquisizione sostenne che in questo caso i confessori non dovevano chiedersi – o chiedere – se l'infrazione era nata da convinzioni ereticali o da altri motivi, ma rinviare decisamente il penitente all'inquisizione. Forse che i giudici criminali davanti a un caso di omicidio aspettavano ad arrestare il colpevole di aver deciso se aveva ucciso per legittima difesa o per rapina? Prima lo si arrestava e poi si decideva se era da rimandare libero o no[26].

La questione che occupava drammaticamente l'orizzonte della neonata istituzione era quella della lotta contro l'eresia come dissenso consapevole: per snidare gli eretici bisognava individuare tutti i comportamenti che ne palesavano l'esistenza.

Capua, è documentato da una ricerca di P. Scaramella ancora inedita che ho potuto leggere grazie alla cortesia dell'autore.

[26] «... Quanto si apartiene a coloro che ànno mangiato carne non si habbia a fare per li confessori alcuna distincione, non essendo loro giudici di questo ma noi... Il somigliante si suol fare da e' giudici secolari, li quali avenga che si possi uccidere un huomo per difendere la propria salute del corpo, nondimeno vogliano et cusì costumano che lo ucciditore nelle loro forze si appresenti, et quando trovano l'homicidio essere fato senza colpa ne' casi dala lege civile et di natura permessi lo assolvano; così ancora faremo noi quando li confitenti faranno la loro ubidienza» (lettera di fra Francesco Pinzino vicario generale dell'inquisizione di Portogruaro al capitano di Pordenone, 9 marzo 1559, conservata in ASVenezia, *Sant'Ufficio*, b. 160, cc. n.n.). Il vicario prevedeva la possibilità di denunzie fatte per iscritto: «ad essemplo del paralitico deono mandare altri per loro facendo scrivere quello che facesse al proposto dela verità».

Mangiar carne nei giorni proibiti era una scelta consapevole, carica di una volontà di rottura esplicita, tendente per sua natura alla pubblicità anche se spesso si consumava nel segreto di una stanza. Quell'indizio doveva essere raccolto sistematicamente da chi, meglio di chiunque altro, poteva saperlo – appunto dai confessori. E dunque, si trattava di affermare in via di principio l'obbligo per il confessore di indagare sul carattere ereticale di certe colpe. Ma il confessore non poteva palesare quel che sapeva. Questa via era sbarrata, dunque, almeno in via di diritto; ma si poteva però servirsi ugualmente dei confessori, se non come fonti dirette di quel che si diceva in confessione almeno come veicoli per arrivare ai penitenti e costringerli a passare dal tribunale dell'inquisizione. È in questa direzione che si moltiplicarono i segni di una volontà di assoggettare i confessori alle esigenze del Sant'Uffizio. Ma vale la pena di notare che, subito prima di iniziare questa campagna in direzione dei confessori, si provvide a tranquillizzare le coscienze scrupolose: i fedeli potevano scoprire dagli editti dell'inquisizione di essere caduti in reati d'eresia senza accorgersene. Erano valide le assoluzioni che avevano ricevuto in quello stato di ignoranza? la risposta del Sant'Uffizio fu affermativa: quell'assoluzione era valida e la confessione non doveva essere reiterata; era invece necessario che si facessero sciogliere dalla scomunica e dunque bisognava che passassero dall'inquisitore o da altri che avessero quei poteri[27]. Chiusa così la questione per il passato, si venne a regolare la materia per il futuro.

La questione riguardava fondamentalmente un ordine religioso, quello dei francescani: un vero e proprio corpo di specialisti nell'esercizio della predicazione penitenziale e, di conseguenza, nella pratica delle confessioni. Non c'era nessuna possibilità di modificare più che superficialmente la pratica della confessione se non si passava attraverso quell'ordine. Ma la decisione di chi aveva voluto la «guerra spirituale» e la nascita del Sant'Uffizio non si arrestò davanti a

[27] Decreto del Sant'Uffizio del 10 settembre 1556, edito da L. VON PASTOR, *Allgemeine Dekrete der Römischen Inquisition aus den Iahren 1555-1597*, in «Historisches Jahrbuch», 33, 1912, p. 20 (dell'estratto).

quel problema: i nomi dei due «grandi inquisitori» del secolo – quello di Gian Pietro Carafa e quello di fra Michele Ghislieri – si ritrovano in un documento capitale di questa storia. Il 25 gennaio 1559 l'allora cardinal Ghislieri scrisse al generale dei francescani una lettera in cui gli ordinava tassativamente di trasmettere un ordine a tutti i frati concepito dalla «mente di Nostro Signore» (che era allora Paolo IV Carafa). L'ordine imponeva a tutti i frati

«che non debano né presumano assolver alcuno che habbi direttamente vel indirettamente, per propria o altrui udita cognitione di qual si voglia persona infetta over suspetta di heresia o che retenga libri prohibiti se prima quella tal persona che sarà venuta per confessarsi non haverà denuntiato iuridicamente alli ministri del Officio dela Santa Inquisitione ciò che sa over ha inteso in preiudicio over periculo della Catholica Fede»;

i contravventori «saranno gravemente castigati dal Santo Officio». E, per eliminare ogni rischio ma anche per approfittare della vastissima rete di contatti tra i frati e i penitenti, si imponeva anche «che li confessori, sì come nel principio della confessione adimandano a' penitenti se hanno casi reservati o se sono excomunicati, cossì adimandino parimente se conoscano huomo o donna alcuna infetta o sospecta di heresia o far vita men che catholica». Era un comportamento reso necessario dal fatto che la maggior parte della gente – osservava il Ghislieri – «stimano non esser obbligati di denuntia[re] inimici della fede nostra né a doversi confessare per non haver denuntiato, onde da sé nol diriano»[28].

Molti altri ordini, da allora in poi, dovevano piovere sulla testa dei confessori da parte del Sant'Ufficio romano per sottolineare e ribadire singoli e specifici punti concernenti il loro arruolamento collettivo sotto le bandiere dell'inquisizione: tale fu ad esempio il caso della lotta contro chi stampava e/o teneva libri proibiti – una lotta che oppose «il primo tribunal del mondo» alla capitale della stampa europea, Venezia; per affrontarla in condizioni di favore, il Ghislieri pensò bene di ricorrere ai confessori[29]. Strumento di

[28] ASVenezia, *Sant'Ufficio*, b. 160, cc. n.n.

[29] «Fate intendere chiaramente a tutti i confessori che non possono

quella battaglia fu un altro uomo destinato a essere portato in alto dall'inquisizione: fra Felice Peretti. Questi, inviato nella sede veneziana col titolo di inquisitore per tutto il dominio, dette un tale impulso all'arruolamento dei confessori in questioni inquisitoriali da suscitare proteste violente, che portarono alla fine al suo allontanamento. Una sua lettera del 1560 spiega che l'ostilità del governo nasceva dal fatto «che io ho commandato alli confessori che non assolvano chi tiene libri proibiti e chi non rivela gli eretici, e che l'istesso ho fatto predicare alli predicatori, o n d e l a m a g g i o r p a r t e r e s t a d i c o n f e s s a r l i»[30].

La lotta non fu però risolta da queste misure unilaterali dell'inquisizione. Anche se il Sant'Uffizio riuscì a mantenere la posizione di preminenza assegnatagli fin dalla sua origine e a rafforzarla, i confessori non rinunciarono a fare tutto il possibile per mantenere la fiducia dei penitenti e accrescerla. E qui l'ostacolo che l'inquisizione ebbe di fronte fu il corpo di confessori che con maggiori e più moderni argomenti si presentarono sul terreno della conquista delle anime: la Compagnia di Gesù.

Sul terreno giuridico, il rapporto fra i due tribunali aveva la forma di un problema che, come tanti altri della storia di queste istituzioni, aveva una tradizione antica: quello della possibilità di cancellare nel «foro interno» il *crimen haeresis*. Ora, l'inquisitore era anche un confessore. Membro di uno dei due ordini religiosi dediti alle funzioni pastorali del predicare e del confessare, viveva all'interno del suo convento e

assolvere persona che tenga libri prohibiti... È cosa stupenda che Venetia sia libera a tucte le compositione, siano triste quanto si voglino, se'll' Inquisitione santa non impedisce, et che non sia libera ad un indice del primo tribunal del mondo in favore della fede catholica...» (lettera del cardinal Ghislieri del 18 febbraio 1559, registrata tra le carte del Sant'Ufficio a Venezia; sulla questione della stampa dell'Indice, si rinvia ai dispacci della «Nunziatura»).

[30] La lettera, indirizzata a fra Sigismondo Botio, è conservata presso la Biblioteca Antoniana di Padova, ms 698, cc. 10r-v ed è stata parzialmente pubblicata da G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe*, p. 194. Lo spaziato è mio.

ne usava le strutture per le sue funzioni di giudice, pur continuando a essere un frate come gli altri. Che cosa impediva di avvicinarlo come confessore e farsene rimettere la colpa di eresia? La consuetudine imponeva che si proibisse agli inquisitori di ascoltare confessioni sacramentali, per evitare il rischio che qualcuno, assolto in un primo momento da lui e imprigionato in seguito per la denuncia di un terzo, accusasse l'inquisitore di aver tradito il segreto della confessione[31]. Tuttavia, restava aperta qui una distinzione sottile in via di diritto quanto importante per le strategie di chi si sentiva in pericolo e voleva evitare i rischi del processo: all'inquisitore si poteva rivolgere per chiedere l'assoluzione «in foro interiori» chi aveva commesso il reato d'eresia in modo occulto (e si aprì a questo proposito l'inevitabile casistica per definire il numero massimo di testimoni al di sotto dei quali il reato conservava il carattere di «occulto»). Per quanto riguarda i semplici confessori, la questione fu affrontata spesso sul piano dei principi: Arnaldo Albertini, inquisitore in Sicilia nel primo '500, autore di un importante trattato *De agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis*[32], propose questo caso come particolarmente difficile sul piano formale ma ne fece anche intuire la forte radice nella vita sociale: era il caso di chi, riconoscendosi eretico, confessava i suoi errori nel sacro foro della penitenza (quello che è detto talvolta impropriamente «foro della coscienza»). Che cosa doveva fare il confessore? Non poteva assolverlo, ma non poteva nemmeno tradirlo. Gli restava solo la possi-

[31] «Confessiones huiusmodi Inquisitoribus factae non sunt sacramentales. Tum quia hoc consuetum non est..., tum etiam quia generaliter interdicitur Inquisitoribus audire sacramentales confessiones, propter periculum, quod inde potest evenire, ne sic confessus, si progressu temporis ab aliquo denuntietur, imponat inquisitori, quod eius confessionem revelaverit tum denique quia Inquisitores non sunt iudices in foro poenitentiae» (*Aphorismi Inquisitorum in quatuor libros distributi, cum vera historia de origine Sanctae Inquisitionis Lusitanae..., Authore P. Fr. Antonio de Sousa Ulyssiponensi, Ordinis Praedicatorum*, Turnoni, sumptibus Laurentii Durand 1633, pp. 545-546).

[32] Edito in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum, De iudiciis criminalibus S. Inquisitionis*, XI, pars II, Venetiis 1584, pp. 52 ss.

bilità di esercitare la persuasione e convincerlo a rivolgersi agli inquisitori. Se l'eretico non si lasciava convincere, però, il problema per la società cristiana restava aperto: l'eretico, non assolto, restava fuori della Chiesa e costituiva un nemico potenziale; in ogni caso, non si poteva utilizzare il suo pentimento per scoprire eventuali complici e reti occulte. D'altra parte, le sue ragioni per resistere all'invito ad autoaccusarsi erano ben fondate: se non trovava adatta quella via per rientrare era perché temeva il tribunale con le sue procedure. Tradire i complici avviando un sistema di delazioni o anche semplicemente svelare agli inquisitori se stessi era affare «durissimum ac periculosissimum». Si poteva ricorrere ai vescovi ai quali il concilio di Trento aveva conferito il potere di assolvere «in foro poenitentiae» gli eretici occulti; ma si discuteva se questo potere dei vescovi non fosse stato abrogato dalla bolla *in coena Domini* con la quale il papa aveva riservato a se stesso quel potere. Restava una possibilità: che il confessore si facesse concedere il potere delegato di assolvere dal reato di eresia quel penitente. Per questo, l'Albertini suggeriva di inoltrare la richiesta all'inquisitore generale. Ma ricordava due cose: che per i reati occulti di eresia era l'inquisitore stesso che giudicava e assolveva; e che quella assoluzione non impediva una cognizione forense dello stesso reato. Anzi, si discuteva perfino se l'assoluzione impartita personalmente dal papa mettesse definitivamente l'eretico al sicuro dal tribunale dell'inquisizione. Personalmente l'Albertini riteneva che con l'assoluzione papale l'eretico «in omni foro impunitum esse debere»[33]. Ma, anche su questo punto, la tendenza che si coglie nella letteratura giuridica e nei manuali sembra essere caratterizzata dall'irrigidimento:

«L'eretico assoluto nel foro della coscienza, etiamdio dall'istesso romano pontefice, se poi vien accusato nel foro esterno non perciò schifa le pene agl'eretici dovute; percioché per la pena proposta nel foro interno sodisfa a Dio et a lui si riconcilia: ma la pena del foro

[33] *Ibidem*, f. 128r.

esterno spetta alla publica vendetta et alla sodisfattione della Republica»[34].

Si tenga ben conto della spiegazione del Masini: la preminenza dell'inquisizione vi è stabilita sulla base del criterio della «pubblica vendetta» e quindi del trasferimento della materia dall'ambito del peccato a quello del reato. Si noterà che una norma di questo tipo toglieva alla confessione sacramentale ogni valore protettivo e lasciava campo aperto agli inquisitori e alla loro volontà di sapere. Non era stato sempre così: nella storia dell'inquisizione medievale, si era accettato il principio che l'assoluzione impartita da un confessore ignorante ma in buona fede a un eretico liberava quest'ultimo dalle sue colpe[35]. Siamo dunque davanti a una maggiore rigidezza e intransigenza inquisitoriale? Sembrerebbe: la letteratura inquisitoriale è netta nell'escludere la possibilità di risolvere nel foro della penitenza le questioni di pertinenza del foro esterno.

Ci si poteva rivolgere ad altre autorità più adatte al compito. In primo luogo il vescovo, poi i nunzi apostolici, infine i semplici confessori. Anche il vescovo, che condivideva con l'inquisitore l'esercizio del potere inquisitoriale, ascoltava confessioni e aveva poteri vastissimi nel rimettere dai casi riservati. Il concilio di Trento aveva stabilito che i vescovi potessero assolvere «in foro interiori» dalla colpa di eresia[36]. È facile immaginare che questo dovesse creare situazioni di tensione tra i due fori. In sede storica, sappiamo di due casi reali in cui quella tensione sboccò in un esito preciso: a Lucca, il vescovo si vide riconosciuto il potere di assolvere segretamente gli eretici pentiti, con un breve di Paolo IV del

[34] E. MASINI, *Sacro arsenale overo prattica dell'officio della S. Inquisitione*, Roma 1705, p. 356.

[35] Così si dispose nel concilio di Tarragona del 1242 (C. HENNER, *Beiträge*, cit., p. 237).

[36] Sess. XXIV, c. 6 de reform: «liceat episcopis... et in quibuscumque casibus occultis... delinquentes... in foro conscientiae gratis absolvere, imposita poenitentia salutari... et in haeresis crimine in eodem foro conscientiae...».

30 agosto 1555. Nell'altra capitale italiana del dissenso religioso, a Modena, il vescovo Egidio Foscherari (1550-1564) credette di poter risolvere così il problema degli eretici: conversazioni segrete, talvolta quasi delle amichevoli discussioni, concluse da abiure sommarie e penitenze fatte, a quanto racconta fra Domenico da Imola, con alcuni «Padre Nostri e Ave Maria». Restava come promemoria per il vescovo una rapida annotazione su di un libriccino personale e riservato. Ma l'inquisitore Paolo Costabili trovò – nel 1570 o nel 1571 – quel libriccino (in un angolo della scala tra il palazzo vescovile e la cattedrale) e trasformò quelle assoluzioni in tanti processi inquisitoriali[37].

Fu così che si arrivò a stabilire che «non ostante il decreto del sacro concilio di Trento... non possono, per nuova dichiaratione della Santa Sede Apostolica e del Supremo Tribunale della Santa Inquisitione Romana, né i vescovi né tampoco gl'Inquisitori assolvere gli Eretici solamente in foro conscientiae»[38]. Tra gli aforismi che reggono l'operato dell'inquisitore, ce ne sono di quelli che interdicono al vescovo l'assolvere «in foro interiori» chi è stato condannato in quello esterno. E ci sono altri aforismi che traducono in principio generale una sostanza che si indovina fatta di casi e di astuzie individuali numerose e complicate; come questo:

> «Colui, che poscia d'essersi cominciato a formar inquisitione contro di lui, quasi dissimulando d'essersi ravvisto, ricorre etiamdio con lagrime al vescovo od all'inquisitore, e chiede d'esser assoluto nel foro interiore, non deve ascoltarsi... conviene contro di lui procedere giuridicamente nel foro esteriore»[39].

Si intravedono complicati percorsi individuali tra le con-

[37] A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi nell'epoca dell'Ariosto*, in P. ROSSI (ed), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari 1977, pp. 165-199; cfr. p. 193. Anche a Lucca, il vescovo doveva raccogliere e mandare «i nomi de' delinquenti a Roma» (S. ADORNI-BRACCESI, *La repubblica di Lucca e l'«aborrita» Inquisizione: istituzioni e società*, in *L'Inquisizione Romana in Italia nell'età moderna*, Roma 1991, pp. 233-262; cfr. p. 243).

[38] E. MASINI, *Sacro Arsenale*, cit., Roma 1705, p. 382.

[39] Aforisma n. 229, *ibidem*, p. 371.

traddizioni dei due tribunali. Soprattutto, si vede che la pratica del ricorso all'assoluzione nel foro della penitenza continuava anche dopo che se ne era esclusa formalmente la possibilità. Si dovrà tener conto, a questo proposito, della differenza specifica del caso italiano rispetto ad altri paesi cattolici: qui la minaccia dell'eresia si allontana rapidamente dall'orizzonte delle autorità ecclesiastiche. Di conseguenza, scompaiono presto i presupposti della durezza inquisitoriale ma anche i motivi di predisporre una legislazione d'urgenza per favorire il rientro degli eretici.

Altrove – per esempio, in Francia – restava urgente la questione se si potesse dare una via praticabile a chi, colpito da scomunica per eresia, voleva tornare in seno alla Chiesa senza passare attraverso i rituali penosi della pubblica abiura o attraverso i pericoli di un processo formale. Era una questione che, negli anni successivi al concilio di Trento, dovette presentarsi molto spesso, ma non direttamente all'inquisizione. Fu in maniera obliqua, attraverso altre figure – i nunzi e i confessori – che quei problemi affiorarono. Dove l'inquisizione non era riconosciuta (com'era il caso della Francia) le questioni di quel genere si affacciarono attraverso la corrispondenza dei nunzi. Non è eccezionale trovare lettere di nunzi che chiedono il potere di assolvere «in foro poenitentiae» eretici pentiti. Soprattutto in prossimità della strage di san Bartolomeo, la volontà di raccogliere i risultati della dura affermazione di forza dei cattolici aprendo anche le porte agli sconfitti che volevano tornare, fece allargare le vie del perdono.

4. *Usi giudiziari della confessione, pratica penitenziale dei tribunali inquisitoriali*

Che ci siano state trasformazioni profonde nella pratica sociale della confessione durante l'età della Riforma e della Controriforma, è stato affermato autorevolmente[40]. Solo quel

[40] J. Bossy, *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 5th Series, XXV, 1975, pp. 21-38.

punto di vista apologetico e controversistico, che immerge la confessione in un universo senza tempo e senza vita[41], ha potuto ignorarlo. Ma anche sul terreno istituzionale le modifiche sono evidenti. Intanto, anche se il confessore non fu ammesso nel tribunale dell'inquisizione a rivelare ciò che aveva saputo nel segreto della confessione dall'imputato, si richiese sempre più sistematicamente l'attestato della confessione fatta come prova a discarico. Confessarsi divenne, insomma, un atto socialmente necessario per ottenere un burocratico certificato di buona condotta. La frequenza di simili certificati nei processi penali mostra quale contributo dette l'età nuova all'uso sociale della confessione[42]. Nella concreta vita della società, d'altra parte, chi non si confessava si rendeva *ipso facto* sospetto di fede. Era una modifica non da poco rispetto ai secoli precedenti: prima, era la predicazione che costituiva l'unico incentivo alla confessione; il predicatore era l'operaio evangelico che doveva seminare il grano con le prediche per raccogliere la messe nella confessione[43]. Dopo Lutero, confessarsi divenne obbligatorio nei

[41] «In a timeless and bloodless universe», ha osservato giustamente Bossy, *ibidem*, p. 21.

[42] Leggiamo, per averne un'idea, attestati come questi, rilasciati a un soldato della fortezza fiorentina di San Miniato nel 1566: «Fassi fede per me frate Joseph, frate di San Francesco della Observanza come et (!) vera cosa come io ho confessato Martino da Cità di Castello, bombardiere, amanco due volte l'anno, et così sempre fazo fede come lui buono cristiano et vero catolico senpre dice la sua corona è homo di buona conscientia di quanto io l'ò confessato... Ancora fo fede come lui ogni anno s'è comunicato amanco due volte l'anno». E un altro confessore del bombardiere Martino assicurava di aver visto «nele parti exteriori... segni manifesti di bonissimo homo et christiano» (Archivio di Stato di Firenze, *Nunziatura*, 593, cc. n.n.). Il secondo attestato, conservato ivi, fu rilasciato nella stessa data a Martino dal cappellano della fortezza di San Miniato: vi si dichiara «come io più volte ho confessato m° Martino bombardiere infra anni 4 che io sono stato in detta fortezza et in lui ho conosciuta vita christiana et ne le parti exteriori veduto in detto tempo segni manifesti di bonissimo homo et christiano, cioè ogni mattina el primo in chiesa dinanzi ala imagine del crucifisso et a prima messa et ancora molte volte ala 2° et in camera sua del continuo la lanterna overo lume dinnanzi ala imagine de la madre di Nostro Signor Dio...».

[43] L'immagine è di Umberto di Romans, *De eruditione praedicatorum* ed è citata da L. K. LITTLE, *Les techniques de la confession et la confession*

paesi cattolici; astenersi dalla confessione era una prova di convinzioni ereticali altrettanto evidente del mangiar carne nei giorni proibiti. Di conseguenza, l'inquisitore costituì con la sua stessa esistenza l'impulso più forte alla pratica della confessione. Certo, non venne meno l'impulso devoto al confessarsi attraverso i mezzi della persuasione: ma, mentre le confraternite medievali avevano obbligato i loro membri a una frequenza alla confessione che andava da una a quattro volte l'anno, la frontiera moderna della devozione si spostò verso cifre ben più alte e, soprattutto, scelse di concentrarsi sulla pratica della comunione frequente. Dunque, se il confessore e l'inquisitore sembrano muoversi lungo strade diverse, fu dalla loro presenza congiunta e dalla natura di verifica oggettiva delle idee dei laici assunta dalla confessione che fu determinata l'obbligatorietà e la natura stessa di questo sacramento nella Chiesa cattolica dell'età moderna. Insomma, fu la realtà del sospetto e dell'intolleranza tra cristiani a rendere il passaggio dal confessionale un rito sociale obbligato. Più della diversa organizzazione materiale del sacramento – la diffusione del confessionale, con quel confessore seduto come un giudice «pro tribunali» – fu la funzione sociale del controllo sociologico a denotare la confessione nei paesi cattolici.

Se il confessore finì così con l'assomigliare a un giudice, ci fu anche un parallelo e opposto movimento che si ebbe nello stile dell'inquisizione: si può affermare senza timore di smentite che gli inquisitori passarono presto e diffusamente dallo stile di giudice a quello di confessore. Dopo la fase della lotta contro la Riforma, contrassegnata da quei caratteri di sanguinaria durezza dello stile inquisitoriale che la propaganda del mondo della Riforma rese celebri, si passa ad altre materie e ad altro stile con l'introduzione della «spontanea comparitio».

Solo un'esplorazione attenta della documentazione esistente potrà rispondere in maniera adeguata alla domanda di quanto

comme technique, in *Faire croire, Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, École Française de Rome 1981, pp. 88-89.

diffuse furono le eccezioni alla regola astratta che aveva sottoposto il principio della fiducia a quello della diffidenza, il foro esterno al foro interno. Ma fin da ora si hanno elementi sufficienti per affermare che ci fu una trasformazione profonda nello stile dell'inquisizione rispetto ai modelli proposti da Paolo IV e Pio V. Un esame della documentazione raccolta in qualcuno dei fondi conservati in Italia consente di verificare il rapido mutamento di contenuti e di stile che ci fu nel funzionamento dell'inquisizione romana già nella seconda metà del '500. Dopo la fase della caccia agli eretici che occupò gli anni tra il 1542 e il 1575 circa, le filze dell'inquisizione si cominciano a riempire di confessioni spontanee – detti «scarichi di coscienza», o «spontaneae comparitiones». Un sondaggio anche superficiale sulle filze degli archivi inquisitoriali consultabili – di Modena, Venezia, Pisa – mostra che queste confessioni spontanee occupano lo spazio di gran lunga più esteso del lavoro del tribunale. Si tratta di vere e proprie confessioni, che certo differiscono da quelle sacramentali, come notò il domenicano portoghese Antonio de Sousa: ma solo perché venivano raccolte per iscritto, in forma giuridicamente valida. Il reato di eresia e gli altri che componevano la gamma delle competenze dell'inquisizione dovevano essere trattati giuridicamente: il che voleva dire deposizioni scritte, tribunale regolarmente formato e così via. La «confessio iudicialis» fatta davanti al giudice consentiva l'uscita dalla scomunica col solo prezzo di penitenze salutari fatte per lo più privatamente: penitenze che non differiscono, per qualità e quantità, da quelle entrate in uso nella confessione sacramentale. Si tratta sempre di quel misto di preghiere che veniva imposto anche dai confessori, indiscriminatamente e senza relazioni con la gravità delle colpe secondo Fra Paolo Sarpi (che ricavava da questo argomenti per dimostrare come nella pratica venisse negato il carattere giudiziario della confessione). Gli stessi esperti di queste materie avevano difficoltà a distinguere il «tempo di grazia», durante il quale la «confessione giudiziale» bastava a meritare il perdono, dal «tempo di perdono» («tempus veniae») durante il quale il prezzo della remissione completa era la confessione sacramentale. Francisco Peña, il celebre giurista esperto di queste cose, scrisse un trattato sul

«tempo di grazia» che non era più, alla sua epoca, il periodo limitato di entrata in funzione del nuovo inquisitore ma che tendeva ormai a funzionare indefinitamente per chiunque sottostava alla norma della «spontanea comparitio». Per questa via, anche il terribile tribunale della fede si piegò alle penitenze lievi e segrete e perse quasi completamente la funzione terrifica che i suoi fondatori gli avevano attribuito. Nello stesso tempo, con movimento parallelo, la casuistica organizzava la materia della confessione in modo più conforme a un tribunale – dove si patteggia e si discute e si spacca il capello del diritto in quattro – che al luogo dove si allevia la pena della coscienza offesa. Le coscienze, coi loro segreti, divennero il campo d'azione di poteri che avevano rinunciato alla differenziazione iniziale perché avevano scoperto la preferibilità della persuasione alla forza. Le lettere e le istruzioni circolanti nella struttura inquisitoriale assunsero spesso la forma di consigli e suggerimenti per confortare, consigliare, indirizzare le persone che si rivolgevano a quel tribunale: il tono «pastorale» divenne quello dominante rispetto alla severa coscienza del proprio duro dovere e ai toni di guerra spirituale che avevano caratterizzato invece la fase d'avvio del Sant'Uffizio. La questione fondamentale nella situazione italiana era diventata, evidentemente, quella di persuadere e convincere, non quella di vincere.

Dal conflitto iniziale fra i due tribunali, si può dire dunque che si giunse, nel lungo periodo, a rapporti di tranquilla collaborazione, in cui qualcosa dell'uno passò nell'altro – il carattere «pastorale» della confessione nello stile degli inquisitori, la forma scritta della denuncia giudiziaria nella deposizione orale del confessionale. Di questa commistione istituzionale di stili si può offrire qui un esempio per quanto riguarda la pratica della raccolta in confessionale delle denunzie destinate all'inquisizione.

Tra le carte di un solerte inquisitore di Aquileia, si trova una raccolta di istruzioni dirette sia ai confessori – «per ricevere certa depositione da persona che non può personalmente comparire nel Santo Officio»[44] – sia agli inquisitori – per

[44] Biblioteca Comunale di Ferrara, ms. Cl. I, n. 118: *Documenti spettanti*

trattare «sponte comparenti o denunzianti per cose leggiere»[45]. Si tratta in ambedue i casi di risolvere i problemi giuridici e moral-teologici generati dalle regole che imponevano di passare dal confessore all'inquisitore in una gran quantità di casi. L'espansione del campo inquisitoriale aveva portato quel tribunale a trattare la materia dei sortilegi e delle medicine superstiziose, soprattutto in presenza di patti col demonio; anzi, in teoria in casi del genere le norme severissime imposte dai pontefici più ossessionati dal delitto di apostasia e dalla religione del demonio prevedevano punizioni draconiane col passaggio al braccio secolare anche dei colpevoli pentiti. Ebbene, da questa istruzione risulta che si era finito con l'adottare la prassi di risolvere direttamente in confessionale simili questioni: il confessore riceveva i poteri formali dall'inquisitore, faceva giurare formalmente la penitente (la questione riguardava quasi esclusivamente le donne) durante la confessione, si faceva raccontare i particolari del patto col demonio o delle altre cose confessate e le metteva per scritto dopo averne domandato consenso all'interessata. Naturalmente, le istruzioni prevedevano tutte le complicazioni possibili: prima di tutto, che la penitente non potesse trattenersi nel confessionale abbastanza a lungo per consentire la stesura per iscritto della sua confessione. Allora il confessore doveva mettere a verbale in separata sede ciò che aveva inteso e sottoporlo poi, in un secondo momento, alla donna convocata in confessionale – che diventava pertanto il luogo della giustizia inquisitoriale – per fargliela firmare. Poi, bisognava passare al secondo livello, quello di una verbalizzazione alla presenza di un cancelliere: ma se la donna si rifiutava il confessore doveva mettere a verbale il rifiuto e fermarsi lì.

Questa è la prova che il confessionale divenne un luogo per risolvere rapidamente una quantità di problemi, incluso quello

alla Santa Inquisizione, cc. 142r ss. Sull'inquisitore in questione, fra Antonio Dall'Occhio, cfr. S. CAVAZZA, *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, in «Quaderni storici», agosto 1982, n. 50, pp. 551-582.

[45] Biblioteca Comunale di Ferrara, ms. Cl. I, n. 118, cc. 25r-27v.

gravissimo della stregoneria, senza passare attraverso il tribunale dell'Inquisizione; in quest'ultimo, d'altra parte, la stessa raccolta di istruzioni mostra che una gran quantità di reati erano stati, per così dire, depenalizzati, talché l'inquisitore aveva assunto la funzione protettiva e pastorale tipica un tempo del confessore. Perfino il reato della lettura di libri proibiti, che aveva scatenato il conflitto tra Felice Peretti e il governo veneziano, risulta essere diventato rapidamente un reato minore. Abbiamo una lettera in cui l'inquisitore di Aquileia invitava un suo vicario ad assolvere un penitente che aveva letto libri proibiti,

«con ingiungergli ..., secondo lo stile del S. Officio, (per quello che tocca il foro esterno) qualche penitenza salutare, cioè che per quindici o vinti giorni, più o meno secondo la qualità della persona, reciti ogni giorno in ginocchio, ad honore delle cinque piaghe del Nostro Signor Giesù Christo, et una volta il Credo»[46].

Infine, nell'analisi delle analogie fra i due tribunali, non si può certo trascurare quello che fu un loro carattere comune: si trattava, in ambedue i casi, dell'esercizio di un'autorità che chiedeva di essere obbedita senza discutere. L'inquisitore chiedeva al reo di accettare la sua autorità in materia di fede senza discutere; il confessore chiedeva una delega altrettanto incondizionata sul terreno della morale. I processi inquisitoriali mostrano come, se intorno alla metà del '500 erano ancora possibili le discussioni tra giudici e imputati su questioni teologiche, ben presto il rapporto evolvesse nel senso di una supina acquiescenza dei secondi ai primi. La dichiarazione finale – «credo quod credit sancta Mater Ecclesia» – finì con l'essere la parte essenziale del modulo prestampato usato per le abiure. Per quanto riguarda i confessori, può valere – in assenza di registrazioni verbali – quel che dicono le istruzioni: bisogna, come scriveva l'autorevole gesuita Fulvio Androzio, «lassarsi governar dal confessore, il quale se ben errasse, non però quello che riceve il consiglio farà error alcuno, poiché Iddio li comanda che in tal

[46] *Ibidem*, lettera s.d. a don Giacomo Candido, cc. n.n.

caso obedisca al parer del suo confessore»[47]. Il consiglio, dato per calmare in anticipo i tormenti delle coscienze inquiete, rientrava in quel modello di controllo sapiente delle chiavi più riposte dell'individuo «fedele» che permetteva a Cesare Baronio di offrire ai principi il potere della religione.

5. *Conclusioni provvisorie*

Il rapporto tra inquisizione e confessione ebbe una peculiarità italiana, che deve essere ancora precisata nei particolari ma su cui non si possono avere dubbi. Per quanto riguarda l'inquisizione, il contesto in cui si dette vita al Sant'Uffizio romano fu caratterizzato da un gravissimo allarme per l'estendersi dei fermenti della Riforma all'Italia. Ma, superata la fase d'avvio, il tribunale romano modificò forme e caratteri del suo intervento. L'estensione dei motivi per i quali si poteva essere processati a una gamma vastissima di materie – i sortilegi, le superstizioni, le pratiche matrimoniali, la finta santità e così via – portò a una situazione in cui buona parte della popolazione dovette passare periodicamente davanti a quel tribunale per «scarico di coscienza», cioè per poter ottenere l'assoluzione dal confessore. Un uso così esteso del tribunale promosse atteggiamenti come il nicodemismo e la sfiducia nella propria autonomia intellettuale, la finzione e il conformismo. Chi aveva a che fare con quel tribunale si sentiva rivolgere una richiesta fondamentale dell'inquisizione, quella dell'abbandono delle proprie convinzioni per sostituirvi l'accettazione di una delega totale alla Chiesa, intesa come corporazione di chierici: «Credo quod credit sancta Mater Ecclesia».

Per quanto riguarda la confessione, la trasformazione del confessore in «padre spirituale» e l'uso della «confessione generale» portarono verso la costruzione di un forte senso della biografia individuale (come ha osservato anche il prof.

[47] *Opere spirituali del R.P. Fulvio Androtio della Compagnia di Giesu*, Napoli, appresso Gio. Battista Cappelli, 1581, c. 88r.

Schilling). Il progetto di ascesa alla perfezione della santità, che nei secoli precedenti era perseguito attraverso la scelta della vita monastica, si laicizzò e fu messo alla portata di tutti, anche dei più umili e ignoranti, anche delle donne. Grandi energie furono investite nel tentativo di tenere sotto controllo la popolazione femminile chiusa nei monasteri, sotto le norme di una irrigidita clausura: la costruzione di un modello di santità femminile dovette fare i conti con gli ingredienti offerti dalla tradizione – visioni, rivelazioni, sostituzione del cibo con l'Eucarestia – ma fu comunque uno dei modi con cui si tentò di regolamentare una popolazione femminile sottratta al mercato matrimoniale. La fioritura straordinaria di un fenomeno sul quale G. Zarri ha richiamato la nostra attenzione – la «falsa» o «affettata santità» – è parte integrante di uno stesso panorama, insieme ai fenomeni della stregoneria e della possessione demoniaca. Anche in questo caso, gli strumenti di intervento furono vari, ma il successo arrise alla confessione e ai moduli cauti e pastorali della strategia inquisitoriale, mentre dovettero essere scartati i meccanismi clamorosi dei processi di stregoneria e delle grandi campagne esorcistiche (che furono invece di casa in paesi religiosamente divisi, come la Francia, dove rivelarono tutto il loro potenziale di propaganda). Semmai, fu proprio dal chiudersi degli spazi per la santità visionaria e profetica e dall'infittirsi dei legami tra direttori spirituali e donne che nacquero i due maggiori problemi che la Chiesa cattolica dovette affrontare al suo interno nel '600: la «sollecitazione ad turpia» in confessionale e la fioritura di un misticismo che ripudiava le pratiche esteriori e minacciava di dissolvere la rigida struttura di controllo tridentina.

Non si trattò di un processo a senso unico. Se per l'inquisizione ci fu il tentativo – di Paolo IV e di Pio V – di conservarle il duro carattere di tribunale di foro esterno e di momento della pena e della vendetta, per la confessione ci fu il tentativo dei vescovi tridentini – in primo luogo, Carlo Borromeo – di restaurarne il carattere comunitario, con la pratica della penitenza pubblica. Ma alla fine del '500 risulta evidente che la linea vittoriosa è quella che aveva puntato alla costruzione di un rapporto strettamente individuale e

verticale tra individuo e autorità ecclesiastica. L'autorità ecclesiastica, d'altra parte, in tanto riuscì a mantenersi in quanto, spezzando i vincoli della famiglia, della comunità e dello stato, si offrì come consolatrice, mite e paziente, capace di guidare l'individuo fino alla gloria eccezionale della santità, alla vera e propria individualità eroica esaltata da modelli di santi e di missionari.

Si può definire questo esito come un passo avanti sulla via della modernità? La risposta non è semplice. Possiamo forse rifarci al giudizio di Benedetto Croce, che fu non solo storico acuto ma anche testimone di un'Italia diversa da quella presente – un'Italia dove le masse erano tenute unite dalla pedagogia ecclesiastica mentre le *élites*, abbandonata la pratica religiosa, cominciavano a chiedersi se potevano ancora dirsi cristiane. Croce elogiò la funzione unificante della disciplina imposta dalla Chiesa (nella sua *Storia dell'età barocca*) come qualcosa che ancora non si era trovato il modo di sostituire: non era chiaro, allora, come si poteva uscire fuori da quel modello di controllo morale delle classi subalterne delegato al corpo ecclesiastico. Ma era evidente che, al momento della crisi di quel modello, ci si sarebbe trovati davanti a un grave problema. Da quel vincolo disciplinante che univa l'individuo al suo direttore spirituale o a chi aveva comunque poteri sulla sua coscienza, si poteva uscire – e si usciva – rompendo individualisticamente ogni legame non solo con un sistema teologico, peraltro sottratto alla discussione e alla comprensione dei laici, ma soprattutto con la precettistica comportamentale e morale in cui l'ortodossia si era venuta identificando. La religione aveva scelto il terreno della morale individuale – e di quella sessuale in modo preminente – come luogo proprio per la definizione dell'identità cristiana. Le grandi domande teologiche, la ricerca analitica sui testi sacri, la libertà e il rischio della scelta morale, la responsabilità dell'individuo nei confronti della società, erano aspetti che erano stati volutamente esclusi dal mondo religioso dei fedeli. Il vincolo di subordinazione nei confronti del clero poteva rompersi – di fatto, si è rotto. Ma i tratti originali di quel mondo hanno pesato e continuano a pesare sulla società e sulla cultura italiana, mantenendone

alcune differenze non secondarie rispetto all'Europa segnata dalla Riforma. Nel movimento alterno del sottolineare volta a volta gli elementi comuni dell'evoluzione storica dei paesi europei e le divergenze profonde (tra nord e sud, tra paesi atlantici ed Europa mediterranea, tra paesi cattolici e paesi protestanti), sembra che oggi predomini la riscoperta delle analogie e dei parallelismi: in questo senso, la categoria del «disciplinamento» offre certo uno schema attraente. Gli schemi tradizionali – Riforma, Controriforma – hanno tra gli altri difetti quello di fissare come fondamentale e insuperato il momento dell'opposizione frontale, quando i contendenti sono come assorbiti l'uno dall'altro e non vedono che il rispettivo avversario. Ma quel momento, misurato nella vita dell'istituzione che rinacque proprio per ragioni di lotta – l'inquisizione romana – non durò molto a lungo. Molto presto, si fecero strada altre questioni, fondamentale fra tutte la conquista del consenso; e qui si trattò di persuadere e di sedurre, oltre che di terrorizzare. L'assemblea tridentina, così come i polemisti luterani e calvinisti, aveva messo in primo piano la chiarezza delle dottrine, la nitida definizione del limite tra verità ed errore. I confessori e gli inquisitori dell'epoca successiva, invece, si proposero sempre più chiaramente di muovere gli affetti e conquistare la volontà al posto dell'intelligenza. Lo disse con molta chiarezza un esperto di missioni popolari:

«Io giudico che per convertire popoli nelle missioni, più giovi battere la fantasia e la volontà che l'intelletto»[48].

Sedurre, operare sulla fantasia, commuovere, ma anche decifrare la verità – della dottrina, della santità, della presenza demoniaca o di quella divina – dietro il velo degli inganni e delle finzioni, sono i compiti che riempiono le istituzioni ecclesiastiche e gli uomini della Chiesa post-tridentina di contenuti nuovi o straordinariamente dilatati rispetto al pas-

[48] *Ragionamenti per la missione*, (ARSI, Opp. NN. 211). Il testo è stato attribuito a Paolo Segneri da V. MARUCCI, *L'autografo di un'opera ignota: le missioni rurali di Paolo Segneri*, in «Filologia e critica», IV, 1979, pp. 73-92.

sato. Siamo dunque in una situazione innegabilmente nuova, di cui si tratta di misurare le eventuali analogie con la situazione del mondo protestante europeo. E qui il disciplinamento come arte del dominio attraverso la propaganda può offrire un terreno comune di confronto, purché si sia attenti a misurare le differenze.

Gli studiosi della storia italiana, anche mentre sono attirati dalla capacità di questi schemi di rivelare percorsi formalmente identici, sono richiamati di continuo a riflettere sulle differenze specifiche che pesano sulla vita della società italiana e ne caratterizzano le manifestazioni: l'assenza di istituzioni statali e di senso dello Stato, la mancanza diffusa di rigore intellettuale e morale, l'amoralismo e il familismo. Non si tratta di fare un processo astratto alla storia italiana: ma non si può dimenticare che è proprio la reazione a questo sfondo immobile della storia italiana che ha conferito un inconfondibile carattere di breviari morali alle pagine dei maggiori intellettuali italiani del nostro secolo, da Benedetto Croce a Piero Gobetti a Antonio Gramsci.

Come ci ricorda questo breve elenco, non sono mancati i tentativi di modificare la situazione. La pedagogia liberale dell'800 e alcune combattive minoranze del nostro secolo hanno ripetutamente tentato di risolvere i problemi dell'educazione delle masse, o sul piano puramente cartaceo (riforme delle istituzioni e dei programmi scolastici) o su quello vitale dell'offerta di nuovi modelli morali. Ma certi caratteri originali non si cancellano facilmente. E, pur in presenza di processi che cancellano le differenze nazionali e i tratti tipici, sono le differenze residuali che continuano a suscitare il nostro interesse.

La nascita del sacerdozio come professione

di *Angelo Turchini*

Il mio intervento intende porsi sul piano della storia istituzionale e normativa: il terreno delle norme fissa e orienta una realtà sociale, rinvia a motivazioni non meramente giuridiche e sollecita anche dimensioni culturali e spirituali, qui solo indirettamente considerate. Perciò lo ritengo il più utile per comprendere e per illuminare i caratteri (talora incerti) della costruzione della fisionomia di un officiale moderno particolare come il curato in un processo non breve né omogeneo, disteso nell'arco temporale dell'antico regime. Si potrebbe naturalmente seguire un'altra via: partire dall'esame di singole situazioni territoriali e percorrerne le vicende. Il problema resta comunque quello di costruire una tipologia e individuare, ad un certo livello di generalizzazione, le caratteristiche di un corpo sociale in via di professionalizzazione crescente, fatto di uomini concreti di diversa cultura e sensibilità, calati in plurime situazioni ed interessi, con atteggiamenti ed aspirazioni, immersi nel mondano e rivolti allo spirituale, con l'obbiettivo di costruire una tipologia di casi soddisfacente.

La trasformazione da chierico a curato, con la valorizzazione del ruolo dell'officio è correlabile con il consolidarsi dell'istituzione ecclesiastica (alla cui ridefinizione di immagine e di presenza peraltro contribuisce) ed è parallelo al processo di consolidamento dello Stato moderno quale organismo dotato di legittimità, capace di disciplinamento, fornito di apparati amministrativi. Da questo punto di vista vorrei ricordare un duplice, e insieme correlato, processo: di rafforzamento della curia romana e della crescita del controllo, particolarmente sulla Chiesa italiana, a partire dalla

seconda metà del XVI secolo, da una parte, di centralizzazione evidente con interventi sempre più diretti e sostanzialmente organici, dall'altra. Non si può inoltre dimenticare che la fallita riforma dei principi al concilio tridentino, interessante i diritti dei laici, ingenera ambiguità, che restano sul piano della prassi, e difficoltà, con conseguenze ad esempio sul sistema beneficiale, la cui razionalizzazione investe in modo differente stati e Chiesa. Né si può trascurare, con la crisi del sistema fiscale tradizionale, e nuove modalità di gestione del potere, la sostituzione delle rendite «spirituali» della Chiesa con quelle «temporali» del suo Stato. La capacità di esercizio dell'autorità, di orientamento del personale incontra difficoltà destinate a soluzione (provvisoria) talora sul piano degli accordi di potere su di un piano gerarchico in momenti pattizi o concordatari, o composizione a livelli più bassi e circoscritti; un esempio perspicuo è dato anche dalla valorizzazione del ruolo dell'officio ecclesiastico.

In questo contesto mi sembra opportuno partire dalla normativa del concilio tridentino, con gli elementi di novità e di continuità rispetto all'età precedente, e le loro conseguenze (1-2), indicare i requisiti ed i controlli dell'officio (3-4), sottolineare l'importanza dell'officio ricoperto, in relazione al beneficio (5-6), mostrare gli istituti formativi (7), per giungere a qualche considerazione conclusiva.

1. Il concilio di Trento costituisce un imprescindibile punto di riferimento. Come è noto non traccia un modello «ideale e completo» di vita sacerdotale[1], tuttavia ne enuncia e conferma i fondamenti dommatici, e indica il carattere sacramentale dell'ordine. All'eliminazione di alcuni limiti censurati (momento negativo) si affianca in modo diretto e indiretto l'indicazione di alcuni doveri per i sacerdoti in cura d'anime (momento positivo); si prevede inoltre, anche alla

[1] H. JEDIN, *Le concile de Trente a-t-il crée l'image-modèle du prêtre?*, in J. COPPENS (ed), *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, XXVIII), Gembloux-Louvain 1971, p. 128 dall'originale *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, in «Theologie und Glaube», 59, 1969, pp. 102-124; v. anche J.W. O' MALLEY, *Priesthood, ministry and*

luce dell'esperienza del vescovo Giovan Matteo Giberti e del cardinale Reginald Pole[2], la creazione di una istituzione totalmente nuova, come il Seminario di cui diremo più avanti, volta ad assicurare al clero un livello formativo adeguato e abbastanza uniforme.

Il dibattito sull'assetto istituzionale e sulla natura gerarchica della Chiesa sottolinea una duplice potestà: di ordine (che compete al vescovo e ai suoi collaboratori, in cura d'anime, nella dispensa dei sacramenti), e di giurisdizione (che spetta al papa e ai vescovi). Lo spazio d'intervento dell'autorità vescovile, impegnata alla residenza territoriale, la tutela ed il rafforzamento dei suoi poteri all'interno della istituzione ecclesiastica, come all'esterno, sono vasti e concreti anche quando tengono conto della complessa realtà giurisdizionale e dei suoi intrecci nella società.

Ma si mette in luce anche un «ideale buon pastore» dagli obblighi e doveri ben definiti, la cui luce si riverbera sull'ecclesiastico ideale, particolarmente sulla figura del curato[3] anche se non in modo meccanico. La sua figura non è quella di un semplice funzionario del culto[4], incaricato di doveri

religious life: some historical and historiographical considerations, in «Theological Studies», 49, 1988, ora in *Religious culture in the Sixteenth-Century*, Great Yarmonth (Norfolk) 1933, pp. 223-257.

[2] Cfr. A. PROSPERI, *Tra Evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969 e V.P. BRASSEL, S.J., *Praereformatio reformationis tridentinae de seminariis clericorum*, Roehampton 1938 con esame della *Reformatio Angliae* (1556). Ma v. anche G.B. DA FARNESE, *Il sacerdozio dell'ordine nel periodo precedente la Sessio XXIII di Trento, 1515-1562*, Roma 1964; G. FAHRNBERGER, *Bischofsamt und Priestertum in der Diskussion des Konzils von Trient* (Wiener Beiträge zur Theologie, 30), Wien 1970.

[3] H. JEDIN, *Le concile de Trente*, cit., pp. 118-119; cfr. dello stesso, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia 1950; J.W. O'MALLEY, *Priesthood*, cit., pp. 244 ss.

[4] H. JEDIN, *Le concile de Trente*, cit., p. 120: è nuova una idea più elevata del sacerdozio; cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il concilio di Trento e la riforma cattolica. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2-6 settembre 1963*, I, Roma 1963, pp. 27-44; D. MONTANARI, *L'immagine del parroco nella riforma cattolica*, in «Archivio storico per le

amministrativi, ma anche quella di un pastore con responsabilità della *cura animarum* e del sacro: gli spettano compiti ministeriali e sacramentali. La cura pone problemi complessivi di premura per il governo, è improntata dal criterio della *salus animarum*, è strumento di una azione che tocca in primo luogo gli officiali ad essa preposti. Il disciplinamento della figura del vescovo ha, o avrà, conseguenze sullo stesso clero, sulla sua vita improntata dalla proposta sempre più proclamata, e praticata, di un ideale che intende sondare le motivazioni interiori della scelta dell'officio; il percorso di coscientizzazione dell'apparato non è privo di efficacia sullo stesso agire nelle situazioni date.

Le indicazioni del concilio di Trento insomma costituiscono la base di una ri-fondazione e di una ri-motivazione ideale e valoriale del clero. In particolare proponendo la residenza come obbligatoria si stabilizza il radicamento territoriale; il rapporto continuativo con la comunità sollecita la predicazione e la catechesi sacramentale[5]. Dal concilio vengono altresì indicazioni formali, ma non meno sostanziali, circa l'accesso alla carriera, i requisiti richiesti, la preparazione: esse si potrebbero configurare come elementi di una «razionalità» orientata contemporaneamente ai valori e allo scopo.

Prima del concilio, e ancora durante il suo svolgimento, si era discusso molto sulla figura del sacerdote, soprattutto negli ambienti dell'evangelismo, sui requisiti richiesti per il migliore svolgimento delle sue mansioni. Querini e Giustiniani (1513) avevano messo in evidenza la necessità di una adeguata istruzione, anche liturgica e biblica, per assolvere alla *cura animarum*[6]; Clichtove aveva inoltre insistito sulla

province parmensi», XXX, 1978, pp. 71-146 e anche S. DIANICH, *La teologia del presbiterato al Concilio di Trento*, in «La Scuola Cattolica», XCIX, 1971, p. 344.

[5] S. DIANICH, *La teologia*, cit., p. 338.

[6] Il riferimento è al noto *Libellus ad Leonem X.*, in J.B. MITTARELLI-A. COSTADONI (edd), *Annales Camaldulenses*, IX, Venetiis 1773, coll. 679-683, 693-694, 697-699. Cfr. S. TRAMONTIN, *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V: il 'Libellus ad Leonem X' dei veneziani Paolo Giustiniani e Piero Quirini*, in *Venezia e i concili* (Quaderni del Laurentianum, 1), Venezia 1962, pp. 67-93.

dignità del sacerdote come ministro (messa, confessione) e sui doveri connessi allo stato[7]; Crispolti, nel *Breve ricordo* scritto per Giberti (1530), mosso da sollecitazioni eminentemente pratiche e formative, sottolineava il ruolo sacramentale del curato (si veda anche la *Institutione de' sacerdoti* dello stesso, 1568)[8]; il vescovo di Calahorra (Diaz de Luco, 1539) insisteva sui doveri pastorali[9]; De Soto (1558) si riferiva esplicitamente ai sacerdoti (*de vita sacerdotum*) intendendo quelli in *cura animarum*: indicando loro, come strada alla santità, una pietà solida, non disgiunta da moralità e dal distacco dai beni materiali e mettendo in relazione forte alimentazione culturale e spirituale, qualità personali ed esercizio delle funzioni[10]. B. de Martyribus infine (1564) con lo *Stimulus pastorum*, scritto ad uso privato, collegava il presente con la tradizione evangelica e patristica nella concretezza del vissuto: è significativa la proposta di un appassionato *amor animarum*, della preghiera, della fortezza nell'adempimento dei doveri propri, dello spirito di povertà[11].

Alcuni di questi autori, come il De Soto, o il Clichtove, sono ricchi di riferimenti non solo biblici o patristici (ad esempio

[7] J. CLICHTOVE, *De vita et moribus sacerdotum opusculum eorum dignitatem ostendens et quibus ornati virtutibus esse debeant*, Parisiis 1563 (1519[1]), per cui cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale*, cit., pp. 36 ss., 42; H. JEDIN, *Le concile de Trente*, cit., p. 119.

[8] Cfr. ancora G.G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale*, cit., p. 44; il testo del *Breve ricordo* è stato edito da A. PROSPERI, *Note in margine a un opuscolo di Gian Matteo Giberti*, in «Critica storica», IV, 1965, pp. 367 ss. Sulla figura del Crispolti cfr. P. PAVIGNANI, *Tullio Crispolti da Rieti e il suo «Sommario» di prediche*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXVIII, 1974, pp. 536-562.

[9] J.B. DIAZ DE LUCO, *Aviso para todos los curatos de animas*, Alcalà de Henares 1539, tradotto in italiano come *Avisi di coloro che hanno cura d'anime ... Operetta utilissima ...*, Venezia 1566.

[10] P. DE SOTO, *Tractatus de institutione sacerdotum qui sub episcopis animarum curam gerunt*, Dillingen 1558; cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale*, cit., pp. 35-36, 39; fra le fonti citate compaiono le *Constitutiones gibertine* (*ibidem*, p. 41); J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *El clero tridentino: entre ideal y realidad*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, pp. 18 ss., con riferimento anche al *De iustitia et iure* del medesimo De Soto, sottolinea il valore della preghiera, della carità, del livello di coscienza della missione.

[11] Cfr. H. JEDIN, *Il tipo ideale*, cit.

S. Giovanni Crisostomo e S. Gregorio Magno) o più tardi (ad esempio S. Bernardo), ma anche canonistici. Sembra d'altra parte giusto segnalare il riferimento alla tradizione ecclesiastica e alla elaborazione compiuta da S. Tommaso nel *De officio sacerdotis*[12], che sarà poi ripreso nel corso del XVI secolo in manuali per sacerdoti, come quello di Cosimo Filiarchi, munito di privilegi editoriali da parte di papa Gregorio XIII nel 1582, rivolto alla preparazione pratica degli ordinandi e promovendi alla *cura animarum*[13].

2. Non sembra fuori luogo additare all'attenzione la grande tradizione del diritto canonico, dal *Decretum* alle *Decretales*, poiché essa sta dietro ad una serie di enunciati dello stesso concilio tridentino e costituisce un importante punto di riferimento per fissare, almeno per un certo tempo, specifici obblighi e doveri dei chierici; anche quando sarà superata dalla codificazione post-tridentina, dal diritto nuovo e nuovissimo della curia e delle congregazioni romane, rimarrà in alcune intitolazioni stereotipe della legislazione sinodale (ad esempio: *de vita et honestate clericorum*)[14].

[12] D. THOMAS AQUINAS, *Opuscula omnia*, Romae 1570, p. II, ff. 106v-109v; una edizione in italiano è intitolata *Libro del debito del sacerdote di S. Tommaso d'Aquino per la chiesa et diocesi di Mantova*, Mantova 1560.

[13] In esso delinea un ritratto a tutto tondo di una figura di sacerdote ricco di spiritualità e di passione: «De his quae ad sacerdotis officium pertinent, quae tria sunt, nimirum, divinis officiis vacare, ut suis orationibus, & sacrificiis Deo debitas laudes persolvat, eumque peccatoribus propitium reddat, sacramenta administrare: & populum instruere, viam ad aeternam beatitudinem perveniendi, exemplo, & verbis, hominibus ostendendo: sed haec duo posteriora ad eos pertinent, quibus commissa est animarum cura, & eis est maxime insistendum»: C. PHYLIARCUS PISTORIENSIS, *Enchiridion sive manuale sacerdotum, per modum examinis ordinandorum, & promoveandorum ad curam animarum, complectens mira brevitate omnes fere casus conscientiae, & totam sacramentorum & virtutum theologicarum & moralium doctrinam*, Florentiae 1597, p. 3. Si veda anche P. INCARNATO, *Scrutinium sacerdotale sive modus examinandi tam in visitatione episcopali*, Venetiis 1582; la prima edizione (dedicata a Mario Carafa arcivescovo di Napoli) recita: *Scrutinium sacerdotale... accumulatum ex plurimis sacrae scripturae voluminibus. Ecclesiasticis hominibus ad sacros ordines promoveri volentibus, necnon omnibus cura animarum gerentibus maxime utile ac necessarium*, Napoli 1574.

[14] Cfr. R. MARTUCCI, «*De vita et honestate clericorum*». *La formazione*

In quelle indicazioni si elabora una relazione fra esterno ed interno; se il corpo è specchio dell'anima e viceversa, il cambiamento dell'abito esterno indica una trasformazione interiore[15] (naturalmente occorre distinguere quanto è imposto forzatamente da quanto è voluto in seguito a un processo di autoconvinzione, di libera scelta, di adesione ad un modello proposto dalle autorità superiori, attraverso una normativa diversificata).

Nelle *Decretales* si fissavano proibizioni in tema di armi, di usura, di capelli e barba, di abito, di giochi teatrali, di ubriachezza, di gioco, di attività commerciali, di rapporti con donne; nelle *Clementine* erano stati rinnovati alcuni di questi divieti[16]. Il concilio tridentino a sua volta sanziona in modo severo il deficit clericale in materia di costume (concubinato) e di abito (vesti decenti). I sinodi formulano in negativo un *habitus* caratterizzato da una disciplina del corpo: essa è relativa all'assenza di barba (non mancherà un trattato *Pro sacerdotum barbis*, 1604)[17], alla inequivocabile tonsura in capo che costituisce elemento di riconoscimento del clero, all'abito da indossare; né è trascurabile la discipli-

del clero meridionale fra Sei e Settecento, in «Archivio storico italiano», CXLIV, 1986, pp. 445-446; un cenno in G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari 1992, p. 64; ma v. numerosi saggi in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo. Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987)*, (Italia sacra, 43-44) I-II, Roma 1990.

[15] Cfr. D. KNOX, *«Disciplina». Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 335-370; R. MARTUCCI, *«De vita et honestate clericorum»*, cit.

[16] Cfr. M. SINOPOLI, *Rassegna di disposizioni sinodali sulla vita e onestà dei chierici nei secoli XVI-XVII-XVIII*, in «Il diritto ecclesiastico», LVII, 1956, p. 217 con riferimento, ad esempio, alle *Decretali* di Gregorio IX, III, 1; V, 31 o alle *Clementine*, III, 1; cfr. anche le considerazioni di D.E. ENTSCHEL, *The medieval concept of an ecclesiastical office*, Washington 1956.

[17] *Ibidem*, *passim*; per la barba vedi il testo del bellunese P. VALERIANO, *Pro sacerdotum barbis, ad clarissimum cardinalem Hippolitum Medicem, declamatio*, Venetiis 1604.

na dei comportamenti, che torna frequentemente nella legislazione sinodale.

Così nel sinodo veneziano del 1571 ai chierici si proibisce di portare armi, di tenere la barba, di partecipare a giochi, a spettacoli, a balli, di frequentare taverne, bettole e bordelli e, più in generale, di avere rapporti di familiarità con i laici, e particolarmente con donne, temendo rischi di concubinato[18]. Ma si indica anche una volontà di netta separazione e demarcazione di ambiti relazionali ed affettivi, di alterità rispetto alla società, fatti salvi i legami di famiglia e di sangue, di dissociazione dell'immagine del chierico dalla vita comunitaria, di costruzione come di «comunità autonoma»; Innocenzo XII, quale vescovo di Roma, istituendo una straordinaria «Congregazione sopra la disciplina ecclesiastica, riforma de costumi e correttione degl'abusi in Roma e suburbii» (1696)[19], sollecita una radicale separazione, dalla quale trarre motivo di presenza e impegno; ma si potrebbe leggere con profitto anche il sinodo provinciale fiorentino del 1573 e la legislazione di Carlo Borromeo[20]. Il posto del chierico nella vita sociale deve essere incarnato visivamente con un abito assimilabile ad una divisa, riconoscibile come quello del dottore in legge o in medicina; ad esso occorre uniformarsi non solo tendenzialmente, poiché non è un uomo d'affari, un avvocato, un notaio, un procuratore, un indovino e simili, come ripete stancamente, sulla scorta di una tradizione stereotipa che prendeva le mosse da Isidoro di Siviglia, l'arcivescovo di Monreale ancora nel 1645[21].

[18] A. NIERO, *L'«honestas vitae clericorum» nei sinodi di Giovanni Trevisan patriarca di Venezia*, in *Il Concilio di Trento*, cit., II, pp. 746 ss.; cfr. G.C. ANTONELLI, *Tractatus posthumus de iuribus et oneribus clericorum*, Romae 1699, sull'esercizio dei negozi secolari, mentre per il concubinato cfr. P. STELLA, *Strategie familiari e celibato sacro in Italia tra '600 e '700*, in «Salesianum», 41, 1979, p. 77: l'intervento in favore del celibato ecclesiastico «mise in difficoltà i vescovi». Vedi anche R. MARTUCCI, *«De vita et honestate clericorum»*, cit., pp. 423-467.

[19] Cfr. M. TURRINI, *La riforma del clero secolare durante il pontificato di Innocenzo XII*, in «Cristianesimo nella storia», XIII, 1992, pp. 336 ss.

[20] Cfr. G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio*, cit., pp. 65 ss.

[21] H. VENERO y LEYRA, *Examen episcoporum...*, Venetiis 1645, lib. V.

La ripetizione della normativa indica la difficoltà di accettazione complessiva di quelle indicazioni, ma è una insistenza non priva di qualche efficacia, segnando una soglia di attenzione. Ne va della dignità e dell'onore dell'officiale, sia del singolo che del corpo o del ceto: da conseguirsi maggiormente se il membro del clero ha raggiunto il grado sacerdotale. Non è solo questione di apparenze esteriori (dignità di condotta, disciplina di vita, regolarità di servizio, tutela del sacro), perché anche attraverso di esse procede la *dignitas* e la *conditio*. Non altro proclama la *Disquisitio clericalis* di G.M. Belletti, vescovo di Gerace, nella esaltazione dello stato ecclesiastico, che deve essere, o divenire, consapevole del proprio ruolo[22]. D'altra parte le indagini sui rapporti di potere fra i diversi gradi clericali, dalle diverse funzioni e norme d'azione, sulle reciproche relazioni, non solo giuridiche, sono appena agli inizi e ancora tutte da intraprendere.

Il controllo istituzionale è pronto a richiamare al dovere, ai vari livelli; in qualche caso, come nella Milano di Carlo Borromeo, si prevedono «monitores secreti, pii et gravi viri»[23], oltre una serie di verifiche attuate da organismi intermedi[24] fra centro diocesano e periferia che vagliano denunce, compiono ispezioni, superano talora accorgimenti e sotterfugi tesi ad evitare la prevista disciplina. A partire dalla seconda metà del XVI, e specialmente nel XVII secolo, funziona da deterrente alle possibili trasgressioni sessuali, dopo che il

[22] G.M. BELLETTI, *Disquisitio clericalis in duobus partes distincta. In prima clericorum dignitas, conditiones, vivendi ratio & favores universi ipsorum personas, ac etiam bona concernentes bonorumque dispositiones accurate dilucidantur. In seconda clericorum poenae, nonnullaque ad regularium correctionem pertinentia expenduntur...*, Romae 1635 (1618[1]).

[23] *Tabellae... in quibus universae ecclesiae Mediol. eiusve ministrorum status, brevisque descriptio continetur*, in *Acta ecclesiae mediolanensis*, Mediolani 1599.

[24] Cfr. A. TURCHINI, *Officiali ecclesiastici fra centro e periferia. A proposito dei vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo*, «Studia borromaica», 8, 1994; per influssi del modello milanese cfr. L. BILLANOVICH, *Fra centro e periferia. Vicari foranei e governo diocesano di Gregorio Barbarigo vescovo di Padova (1664-1697)* (San Gregorio Barbarigo - Fonti e ricerche, 1), Padova 1993.

concubinato ecclesiastico era stato di fatto eliminato, la paura di finire sotto il tribunale dell'Inquisizione per la *sollecitatio ad turpia* in confessione[25].

3. Un trattato *De officio parochi* scritto a Milano per Carlo Borromeo all'indomani del concilio tridentino (ante 1566), forse opera di Alessandro Sauli, non senza il contributo organizzativo e direttivo di un ecclesiastico in carriera formato alla scuola del Giberti come l'Ormaneto, rende evidenti i requisiti dell'officio, incarnato nella persona del parroco[26]. Naturalmente la realtà dell'organizzazione ecclesiastica nel Nord e nell'Italia centrale imperniata sulla crescita e l'affermazione progressiva dell'istituto parrocchiale è ben diversa da quella del regno di Napoli; tuttavia anche nel Mezzogiorno non si può prescindere dalla figura del sacerdote in cura d'anime. Nel trattato milanese, sottolineandosi la «vitae probitas et morum integritas»[27], si formula un modello di parroco proposto alla comunità: la tonsura costituisce segno di riconoscimento anche da chi è costituito *in minoribus*; lo stesso portamento va costruito e disciplinato in modo da rappresentare «non modicum interioris animi specimen et indicium», il gesto e la parola, controllato, misurato, educato. Le qualità si enunciano in un rapporto speculare fra interno ed esterno[28].

[25] Cfr. O. Di Simplicio, *Le perpetue (Stato senese 1600-1800)*, in «Quaderni storici», 68, 1988, p. 405; sulle competenze dell'Inquisizione cfr. A. Prosperi, *L'Inquisizione in Italia*, in M. Rosa (ed), *Clero e società*, cit., pp. 275-320.

[26] C. Marcora, *Un trattato «de officio parochi» scritto a Milano per S. Carlo*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano», XIII, 1966, pp. 9-46; sull'Ormaneto cfr. da ultimo L. Turrini, *L'Ormaneto dalla canonica di Bovolone alla corte di Madrid*, Roma 1974. Si v. anche A. Sauli, *De officiis et moribus episcopi commentariolum*, Roma 1886.

[27] C. Marcora, *Un trattato*, cit., p. 15.

[28] *Ibidem*, p. 19: «Incessum etiam, qui non modicum est interioris animi specimen et indicium, curare debent parochi nostri, ut in eis non mollis, non fractus, aut dissolutus appareat, non elatus, aut insolens, sed gravis, modestus et circumspectus; locorum etiam rationem habeant necesse est, ut non per plateas, per foros, per secularia praetoria nisi necessitate compulsi expatientur, aut cursitent. Illud vero in primis caveant, ne per

Il testo prosegue sulla traccia della *honestas vitae*. La persona proposta come modello è totalmente dedita alla comunità sottoposta alla sua cura («bonus itaque parochus, qui vere pastorem agit ... debet animarum saluti toto pectore et omnibus viribus providere atque consulere», vi si afferma); le sue qualità risaltano nella competenza necessaria in materie come «de confessione, de praedicatione verbi Dei ..., de administratione sacramentorum, de missa et divinis officiis, de bonis ecclesiae conservandis», e naturalmente nella catechesi; si sottolinea altresì l'importanza del nutrimento spirituale proveniente dall'orazione, dalla lezione continua delle ore, dallo studio. Tutto ciò riguarda l'officio del parroco nei confronti di se stesso: d'altra parte l'officio non può essere separato dalla persona; nei confronti degli amministrati si richiede il possesso del quadro della situazione, stando sul posto, e la fornitura dei servizi religiosi, lo svolgimento della catechesi, l'esercizio della confessione, una azione collocata significativamente sotto il titolo «de curatione ovium»[29].

La parrocchia, guidata dal parroco, diventa centro di vita sacramentale e luogo della quotidiana gestione del sacro, ma anche anagrafe, centro di assistenza, perno di vita spirituale. Il tempo in cui il clero, specie nelle zone rurali, era totalmente incapace di confessare e di impartire la catechesi di base, è lontano[30]; certamente quel clero non se ne preoccupava molto.

Invece nel *De officio parochi* la capacità di confessare risulta

sacra templa deambulent, cum eorum potius sit deambulantes alios admonere, ac liberius arguere, et cohercere, domum enim Dei omnis decet sanctitudo et reverentia».

[29] Non pochi sono i riferimenti, diretti o indiretti all'*Aviso* di Diaz de Luco.

[30] Cfr. M. CAMPANELLI, *La biblioteca di un parroco meridionale alla fine del Seicento*, in «Archivio storico per le province napoletane», CIII, 1985, pp. 327-328; R. MARTUCCI, *«De vita et honestate clericorum»*, cit., pp. 434-435. Fra l'ampia bibliografia vorrei ricordare almeno H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1973 e F. CHABOD, *Per la storia sociale e religiosa dello stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Roma 1962, pp. 34, 45 con riferimento alla situazione mantovana (1535-1553).

se non centrale, abbastanza importante. Sempre più la pratica del confessionale, intesa anche nella sua concretezza fisica come disciplinamento dei sensi[31], limitante il contatto auditivo ed escludendo quello visivo o tattile nei suoi momenti di interrogatorio, di assoluzione, di imposizione penitenziale, di segreto, è tanto delicata da richiedere le maggiori cure. L'approfondimento necessario avviene soprattutto attraverso le discussioni dei casi di coscienza nelle congregazioni del clero guidate dal vicario foraneo[32], la crescente diffusione di manuali a stampa adatti allo scopo, il previo controllo dei requisiti per la specifica licenza. La figura del parroco tende a coincidere sempre più con la figura del confessore (non considerando gli ordini regolari). Alla figura del parroco si rivolge una crescente e sempre più articolata produzione a stampa di manuali: bisogna ricordare almeno quelli di M. de Azpilcueta[33], di Gaspar Loarte, di A. Torres, di M. Vivaldo[34], di D. Ingoli[35]. In essa, a partire dalla metà del XVII secolo circa, si precisa sempre più, come è noto, anche la scelta dello stato e della vocazione in relazione alla figura del «buon» prete[36].

[31] W. De Boer, *«Ad audiendi non videndi commoditatem». Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia*, in «Quaderni storici», XXVI, 1991, n. 77, pp. 543-572; M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 13) Bologna 1991.

[32] Cfr. A. Turchini, *Officiali ecclesiastici*, cit., *passim*.

[33] Le opere di Azpilcueta sono edite sia in latino che in italiano; classico è l'*Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium* ..., Brixiae 1583 (Romae 1584 etc.) un manuale per confessori di grande successo, ma dello stesso autore v. anche *Commentari risolutori delle usure, de' cambi* ..., Venezia 1583 (Salamanca 1556[1]).

[34] *Avisi di curati e confessori* è opera del primo, *Institutio sacerdotum* del secondo, *Baculus sacerdotalis* del terzo.

[35] D. Ingoli, *De parochis et eorum officio libri quatuor ex S. Canonibus, Decreti conciliorum, & praesertim Tridentini, Constitutionibus Summorum Pontificum, Romano cathechismo, & aliquot S. Congregationibus cardinalium responsis iussu Ludovici cardinalis Ludovisi ad usum parochorum suae dioecesis*, Bononiae 1622.

[36] P. Stella, *Il clero in Italia nella crisi del Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, p. 45 recupera *L'elettione dello stato*

Invano si cercherebbe, tuttavia, una riflessione sulla confessione fra i requisiti, la natura, la dignità, il potere dell'*officium* o del *sacerdotium* nella raccolta dei trattati sul diritto pontificio e cesareo voluta (*duce et auspice*) da Gregorio XIII[37]. L'officio del prelato, del primicerio, del sacrista, del visitatore è classificato con quello del condottiero o del giudice; non perciò è meno utile affrontare, o tematizzare, «sacerdotii causa, dignitas officium et origo, quid sit et unde processit, qualis ordo, quae substantia et cuius effectus»[38].

Non manca invece quella sul beneficio in generale, sulla pluralità, sulla incompatibilità, sulla permuta, sulle unioni e sulla loro revoca, sulle *reservationes* di tutti i frutti o sul loro

di C.G. Rosignoli e *La vocazione vittoriosa* di G.P. Pinamonti; ma sul «buon prete» si potrebbero menzionare moltissime opere di autori noti e meno noti, da quelle di A. DE SAUSSAY, *Panoplia sacerdotalis seu de venerando sacerdotum habitu, eorumque moltiplici munere ac officio in ecclesia Dei* (Lutetiae Parisiorum 1653) a quelle di L.A. MURATORI, *Vita dell'umile servo di Dio Benedetto Giacobini* (Padova 1747) e di P. SEGNERI, *Il parroco istruito* (Firenze 1692): cfr. G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio*, cit., pp. 102-103. In generale cfr. X. TOSCANI, *La letteratura sul buon prete in Lombardia nella prima metà del Settecento*, in «Archivio storico lombardo, CII, 1976, pp. 158-195; C. DONATI, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675-1760)*, in G. CHITTOLINI, G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986.

[37] *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum*, XV, 1-2, Venetiis 1584.

[38] *Ibidem*, XV, 1, p. 405 e *ad indicem* dove la materia è significativamente raccolta nei seguenti macro-argomenti: «Sacerdos celebrans quae observare debeat, & quae incommoda incurrere possit vel penas pati; sacerdotem qualiter miscellanee considerari contingat; sacerdotes in nominativo circa diversas materias qualiter considerentur, & eorum effectus; sacerdotes in casu accusativo varias significationes habere, ac diversos effectos producere; sacerdoti quid & non conveniat, vel liceat, & qualiter succurrendum, & a quo...; sacerdotibus quid debeatur quid concessum, & quid prohibitum sit, & an aliquid sit dandum; sacerdotii causa, dignitas, officium & origo, quid sit, & unde processit, qualis ordo, quae substantia, & cuius effectus; sacerdotio quis admittatur, quis inhabilis & indignus & quis mulctatus; sacerdotis arbitrio quid relictum, & munus, quale sit ac officium, quae dignitas, & miscellanee quae habeatur consideratio; sacerdotium a quo processerit, & unde habuerit originem, quid sit, cuius iuris, & quibus dandum, & non; sacerdotum genera, leges, mores, observationes, & sectae diversae, quae officia, opera, merita, & scelera, quis et qualis ordo ac varia victus ratio».

regresso, sulle pensioni, sulle nomine, sui rischi di simonia, sulle decime, sul sussidio caritativo, sulla canonica porzione e la quarta, come su quella episcopale e parrocchiale, sulle cosiddette annate, sulle commende, e più in generale sui redditi ecclesiastici, sulla inalienabilità dei beni ecclesiastici ed il loro pacifico possesso. D'altra parte si tratta pur sempre di opere di carattere giuridico, e non teologico. In esse si fissa un punto normativo disciplinare con la raccolta selezionata della canonistica più recente e ritenuta congrua al fine: da Pietro degli Ubaldi a Giovanni da Lignano, da Ioannes de Selva a G.B. Caccialupo, da Alfonso Hoieda a Pietro de Baisyo, da Guglielmo Reodano a Giovanni Carafa, da Pietro Rebuffi a Tommaso Campeggio, Nicola Plove e altri[39].

[39] *Ibidem*: Io. de Selva, *De beneficio* (I, p. 2); Io. de Lignano, *De beneficiorum ecclesiasticorum pluralitate* (I, p. 110); Alfonsi Hoiedae, *De beneficiorum incompatibilitate* (I, p. 112); Petri de Ubaldis, *De beneficiorum permutatione* (I, p. 183); Aegidii Bellamera, (I, p. 190); Federici de Senis, (I, p. 187); Petri Andreae Gammari (I, p. 208); Leobini Dallerii, *De mandatis apostolicis* (I, p. 220); Io. Bapt. Caccialupi, *De unionibus* (I, p. 230); Petri de Perusio, *De unione ecclesiarum* (I, p. 234); dello stesso, *De revocatione unionum* (I, p. 242); Gasparis de Perusio, *De beneficiorum reservationibus* (I, p. 244), Aeneae de Falco, *De reservatis Papae et legatis* (I, p. 248); Ioan. Stafilei, *De gratiis expectativis* (I, p. 264); Ludov. Gomesii, (I, p. 302); Pauli de Roma, *De pensione ecclesiastica* (I, p. 309, 311); Io. Bapt. Caccialupi, *De pensionibus* (I, p. 331); *Taxae Cancellariae apostolicae* (I, p. 368, 377); Petri de Baisyo, *Directorium electionum* (I, p. 380); Gulielmi de Mandagoto, *De electione novorum praelatorum* (I, p. 407); Franc. Duareni, *De beneficiis et ad ea pertinentibus* (II, p. 2); Gulielmi Redoani, *De simonia mentali* (II, p. 28); Io. Carrafae, *De simonia* (II, p. 116); Tyndari, *De decimis* (II, p. 123); Petri Rebuffi (II, p. 125); Andreae Hispani (II, p. 142); Barthol. Bellencini, *De caritativo subsidio et decima beneficiorum* (II, p. 147); Remigii de Gonny (II, p. 169); Lapi de Castellione, *De canonica portione & de quarta* (II, p. 193); Petri de Ubaldis, *De canonica episcopali et parochiali* (II, p. 198); Petri Rebuffi, *De beneficiorum congrua portione* (II, p. 240); Christ. Rossiniaci, *De beneficiis eorumque acquisitione & amissione* (II, p. 246); Ioa. Corasii, *De beneficiis* (II, p. 287-288); Petri Rebuffi, *De nominationibus* (II, p. 301); Mar. Anton. Marsilii Columnae, *De ecclesiasticis reditibus* (II, p. 340, 345-347 ecc.); Franc. Sarmenti (II. p. 369); Gulielmi Redoani, *De rebus ecclesiae non alienandis* (II, p. 393); Th. Campegii, *Papa an possit incurrere laberu simoniae* (II, p. 531); dello stesso, *De beneficiorum pluralitate* (*ibidem*); dello stesso, *De pensionibus* (*ibidem*); dello stesso, *De omnium fructorum reservatione* (*ibidem*); dello stesso, *De reservatione*

Le autorevoli indicazioni serviranno a corroborare le decisioni della Sacra Congregazione del concilio, fino a quando essa stessa non costruirà una impalcatura giuridica. Il *Tractatus de beneficiis* di N. Garcia (1636)[40] ne è testimonianza perspicua non diversamente dal più importante lavoro di L. Thomassin, dove la materia «circa beneficia et beneficiarios» è declinata in modo significativo attraverso gli aggettivi[41].

4. La disciplina, come ordine della vita della Chiesa, introdotta a Trento è innovativa nella sistematicità imposta alla regolamentazione della materia delle ordinazioni[42], non tanto nei contenuti già esistenti nella codificazione anteriore. Si fissano una serie di elementi, veri dispositivi, in assenza dei quali non è possibile accedere all'officio; essi sono, per così dire, 'interni' ed 'esterni'.

I primi riguardano la persona dell'ordinando, la sua *vita et mores*; ne selezionano la nascita (ma l'illegittimità dei natali è sanabile) e l'aspetto fisico (assenza di deformità); ne valutano il livello di istruzione, adeguato o meno al livello della funzione: ad esempio nell'interrogatorio «pro initiandis prima tonsura» riferito dal napoletano Antonucci (1617)[43] ci si

regressuum (*ibidem*); Cam. Cantii, *De pensionibus episcopalibus* (II, p. 534); Th. Campegii, *De beneficiorum reservationibus* (II, p. 535); dello stesso, *De beneficiorum commendis* (II, p. 536); dello stesso, *De unionibus ecclesiarum* (*ibidem*); dello stesso, *De annatarum institutione, & earum defensione* (II, p. 537); dello stesso, *De residentia episcoporum*; dello stesso, *De coadiutore episcoporum* (II, p. 539); Petri Rebuffi, *De pacificis possessionibus* (II, p. 540); Ioa. de Lignano, *De horis canonicis* (II, p. 558); Alberti de Ferrariis (II, p. 559); Nic. Plovii (II, p. 564); Hier. Albani, *De donatione Constantini* (II, p. 666).

40 N. GARCIA, *Tractatus de beneficiis amplissimus et doctissimus declarationibus cardinalium S. Congr. Concilii Trident. et decisionibus Rotae ...*, Coloniae Allobrogum 1636.

41 L. THOMASSIN, *Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios ...*, 1-3, Lugduni 1706 (16881); cfr. L. DE LUCA, *Il concetto di diritto ecclesiastico nel suo sviluppo storico*, Padova 1946.

42 Cfr. R. MARTUCCI, *«De vita et honestate clericorum»*, cit., p. 446.

43 G.B. ANTONUCCI, *Catechesis seu institutio civitatis et diocesis neapolitanae, cunctis initiandis, confessariis, parochis et coeteris christianis acco-*

limita alla conoscenza dei *rudimenta fidei*; la castità è richiesta per accedere agli ordini maggiori.

I secondi toccano il riconoscimento non delle qualità personali, ma delle formalità riconosciute necessarie: conferimento dei vari gradi in particolari momenti dell'anno liturgico, intervallo prestabilito fra un grado ed un altro, titolo atto a garantire il sostentamento del candidato, ordinazione gratuita.

Per i primi, come per i secondi, si prevedono attestati documentari (*fides*) scritti: si potrebbero elencare a tal proposito le *fides baptismi, matrimonii parentum, confirmationis, perquisitionis, de vita et moribus, confessionis et communionis, pubblicationum, servitii in divinis, congregationis, bullae, studiorum, patrimonii* e simili; ogni passaggio di grado poi deve essere certificato da lettere (formate, dimissorie e simili)[44].

L'accesso agli ordini, disciplinato in modo siffatto, comporta una verifica, un esame talora formale; per quanto inefficace, o addirittura aggirato, esso va tuttavia nella direzione di porre soglie o gradini differenziati. Il sacerdote giunge ad esercitare pienamente l'officio dopo aver superato un'ulteriore livello consistente nel concorso[45].

Il curato immesso nell'esercizio dell'officio assume compiti giurisdizionali, amministrativi (specie cultuali), polizieschi (di controllo) del territorio che guida spiritualmente. Entra a far parte pienamente del corpo degli officiali «periferici»;

modata et utilissima, Neapoli 1617; cfr. R. MARTUCCI, *«De vita et honestate clericorum»*, cit., pp. 463-464.

[44] Cfr. C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia 20), Bologna 1993 e G. GARZYA, *Reclutamento e mobilità sociale del clero secolare napoletano fra il 1650 e il 1675*, in G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, I, Napoli 1980 (già in «Archivio storico per le province napoletane», XV, 1976).

[45] Per tutti si veda la *Praxis habendi concursum ad vacantes parochiales ecclesiae ad stylum Curiae romanae accomodata, elucubrata et miro ordine disposita* ... di G.A. MASSOBI edita a Milano nel 1625.

si relaziona con gli altri officiali «minori» presenti, altri sacerdoti o chierici di qualsiasi ordine e grado; diventa un elemento di una complessiva «macchina burocratica» in via di costruzione e di affermazione, chiamata ad operare sul territorio come strumento e tramite dell'autorità vescovile centrale. Egli è indotto a diventare sempre più partecipe del compito affidatogli ed è oggetto di plurimi controlli volti alla sollecitazione della sua attività o alla sua qualificazione ed aggiornamento.

Anche in realtà poco complesse si afferma un organismo di collegamento fra centro e periferia, come il vicario foraneo, con compiti ispettivo-formativi: deve informare regolarmente il centro, trasmettere le decisioni, coordinare l'ambito di pertinenza, assicurare una palestra di addestramento professionale con la discussione dei casi di coscienza, costruire una vita di comunità[46]. In realtà più articolate compaiono altri officiali «provinciali» (ad esempio gli addetti alle *regiones* in cui è ripartita la grande archidiocesi milanese) con varie funzioni ed incombenze.

Nella sede diocesana il governo è assicurato dagli officiali «centrali» con compiti direttivi, di sovraintendenza, di giurisdizione ed è articolato a diversi livelli di crescente complessità: scelti dal vescovo, sono subordinati alla sua volontà personale. Si richiedono persone professionalmente qualificate per ricoprire i maggiori incarichi, come quello di vicario generale, un ruolo importante destinato a nuovi compiti con la crescita della burocrazia e nonostante la residenza episcopale: col tempo si passa dalla «caccia» a «buoni» vicari alla valorizzazione di personale sul territorio; in ogni caso il dottorato in diritto canonico (o civile e canonico) più di

[46] Per una panoramica cfr. A. TURCHINI, *Officiali ecclesiastici*, cit., *passim*; si può leggere con profitto, per quanto riferito ad altro ambito e tempo G. CHITTOLINI, *L'onore dell'officiale*, in «Quaderni milanesi», 1989, nn. 17-18, pp. 3-53. Sulle conferenze dei casi di coscienza a Roma cfr. G. PELLICCIA, *Seminari e centri di formazione del prete romano nel Cinquecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, p. 133; dello stesso, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del sec. XVI*, Roma 1946, pp. 241 ss.

quello in teologia è un requisito ulteriormente richiesto. I vicari in materia civile e criminale, fiscale e per cause matrimoniali, beneficiali, giuspatronali e di giurisdizione ecclesiastica presenti nella curia milanese sono tutti dottori in diritto canonico o teologia[47].

Già fra i vicari compaiono ruoli nuovi, ma le maggiori novità si hanno nella ripartizione o specializzazione dei settori: quello giuridico (tribunale e cancelleria) distinto da quello della penitenzieria, dei riti e delle cerimonie, delle monache, degli studi del clero (con «praefecti studiorum cleri, seminari et collegiorum nec non academiae Braydensis») e dell'individuazione di aree di competenza: «quoad ad divina officia, ad certas personas» (fra cui si indicano «praefecti admittendorum ad habitum»), ad «res ecclesiasticas», ad «examina» nonché «ad studia cleri»[48].

Fra gli esami si elencano quelli relativi a benefici curati *in concursum*, al vicario, a benefici senza concorso, *ad sacros ordines*, a quelli minori, *ad ritus et caeremoniae primo celebrantium*, atti a provare l'abilità a predicare o la capacità di confessare; si prevede la figura dell'esaminatore sinodale, la verifica degli aspirandi e promovendi *ad ordines* o *ad gradum doctoralem*. Se da Milano ci si sposta a Bologna, o a Firenze, o a Pisa, o a Napoli, il quadro non muta. Gli esami permettono un filtro selettivo, escludendo «i sacerdoti palesemente più indegni» o inabili e imponendo «un minimo di qualità ecclesiastiche a questi uffici»[49] residenziali e curati,

[47] Cfr. *Tabellae*, cit.; per ulteriori valutazioni sulla realtà milanese cfr. quanto scrive D. ZARDIN, *La struttura della Curia arcivescovile al tempo di Carlo Borromeo*, in «Studia borromaica», 8, 1993, benché si debba lamentare una complessiva carenza di indagini sull'organizzazione, le pratiche di governo, l'amministrazione ecclesiastica di moltissime situazioni italiane. Per un primo approccio cfr. M. ROSA, *Le istituzioni ecclesiastiche italiane tra Sei e Settecento*, in M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 273-310; C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. ROSA (ed), *Clero e società*, cit., pp. 321-389.

[48] *Ibidem*.

[49] Cfr. G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio*, cit.; sul dibattito sulla figura del chierico cfr. C. DONATI, *La Chiesa di Roma*, cit., p. 762.

ovvero un livello standard ad di sotto del quale non si può scendere. Non sempre ciò si verifica: a Napoli il vescovo I. Caracciolo procedendo «con rigorosi esami dei titoli e delle qualità intellettuali e morali degli ordinandi riuscì a dimezzare i conferimenti di tonsura e a ordinare al presbiterato un numero non elevato»[50]. Solo così, attraverso opportuni controlli intesi a ridurre, soprattutto nel XVI secolo, la mobilità del personale da diocesi a diocesi, il centro si assicura una reale giurisdizione sulla *cura animarum*, plasmando e forgiando chiunque fosse interessato a percorrere la carriera ecclesiastica senza fermarsi ai gradini più bassi.

5. Tonsura, ordini minori e maggiori segnalano differenze di *status* che si riscontrano anche a livello di benefici, ad esempio «sacerdotalia aut non sacerdotalia»: questi ultimi come benefici semplici comportano obblighi lievi sui quali non mi soffermo. Fra i possessori di quelli semplici si trovano naturalmente quelli qualificati (dal grado sacerdotale) ad aspirare alla cura; è evidente che benefici per i quali è previsto il titolo di ordinazione siano distinti dall'esercizio o meno della *cura animarum*; di certo un officio non comporta la costituzione formale in beneficio, né al beneficio corrisponde necessariamente un officio in funzione[51].

[50] X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in G. CHITTOLINI-G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 575-586; sulla figura del Caracciolo cfr. l'omonima voce di L. OSBAT in *DBI*, XIX, Roma 1976, pp. 399-401; per altre figure di vescovi coevi cfr. M. TURRINI, *La riforma*, cit.

[51] Cfr. le osservazioni di E. BRAMBILLA, *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione*, in «Società e storia», IV, 1981, n. 12, pp. 299-366; della stessa, *Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche*, in «Società e storia», VII, 1984, n. 24, pp. 395-450, ma anche l'intervento di X. TOSCANI, *Ecclesiastici e società civile nel '700: un problema di storia sociale e religiosa*, in «Società e storia», V, 1982, n. 17, pp. 683-716. Inoltre cfr. J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *El clero*, cit., p. 16. ss. e G. GRECO, *La parrocchia a Pisa nell'età moderna (secoli XVII-XVIII)*. Presentazione di C. Violante, Pisa 1984; dello stesso, *Pievi e parrocchie nel contado pisano nel XVI secolo: decadenza e rinascita delle strutture del potere istituzionale nel territorio rurale*, in G. SANTINI (ed), *Cattedrale, città e contado tra Medioevo ed Età moderna. Atti del seminario di studi. Modena, 15-16 novembre 1985*, Milano 1990, pp. 107-172.

La dottrina sul beneficio è quanto mai complessa[52], ma abbastanza chiara se si considera in relazione alla liceità, compatibilità e possibile pluralità, cessione e collazione del titolo, alla *vacatio*, alla elezione agli effetti, alla distinzione fra *beneficia ecclesiae et ecclesiastica*, nonché fra quelli richiedenti l'obbligo di residenza come i benefici curati e tutti gli altri, e se si fa attenzione alla persona del beneficiato e del patrono. L'ordinazione, anche *in minoribus*, è un mezzo per ottenere il beneficio; ma il beneficio curato è «oneroso» per il possessore.

Canonici e parroci sono ben distinti da cappellani titolari e mercenari, altaristi e beneficiati a vario titolo, custodi, chierici inseriti in strutture formative o al di fuori di esse, o semplicemente «incidentes in habitu clericali»: i primi nella Milano borromaica sono solo poco più di 1/3, e sono inseriti in un sistema beneficiale di collegiate e parrocchiali, di chiese semplici e oratori corrispondente[53]. Credo che se si potesse disporre di dati simili e coevi per Roma la proporzione si abbasserebbe, in virtù della capacità di grande collettore esercitata dall'Urbe[54]; certo nella diocesi di Telese, nel regno di Napoli, all'inizio del XVII secolo il clero si divide quasi in parti uguali fra sacerdoti (in cura) e ordinati *in minoribus*[55]. In ogni caso ai titolari di benefici curati, secondo i dettami tridentini, si richiedeva il possesso del presbiterato e, naturalmente la residenza, per poter esercitare perso-

[52] Per il quadro giuridico del beneficio all'indomani del Concilio tridentino si vedano complessivamente le opere raccolte nel *Tractatus universi iuris*, cit.

[53] *Tabellae*, cit.; cfr. J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *El clero*, cit., pp. 16 ss.; G. PELLICCIA, *Seminari*, cit., pp. 95 ss.

[54] Sulla popolazione clericale romana cfr. K.J. BELOCH, *Bevölkerungsgeschichte Italiens*, II, Berlin-Leipzig 1939; L. FIORANI, *Identità e crisi del prete romano tra Sei e Settecento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, pp. 138 ss.; X. TOSCANI, *Il reclutamento*, cit., pp. 577 ss.

[55] Grande è la differenza fra l'organizzazione del clero secolare fra Mezzogiorno e resto d'Italia; basti pensare alle diversità degli istituti, evidenziata anche dal lessico giuridico: chiesa ricettizia, chiesa patrimoniale, chiesa sacramentale, *comunia* e simili, ancora poco note nelle loro distinzioni e nella loro realtà.

nalmente le mansioni sacramentali e burocratiche connesse al beneficio; effetto certo è l'innalzamento del livello di preparazione medio (constatato a Pisa come a Rieti, a Trento come a Rimini)[56], e facilmente verificabile nelle singole realtà territoriali, seppure non nel medesimo tempo.

Se si guarda non a tutto il complesso dei chierici con beneficio, ma solo a quelli ordinati e in cura d'anime, forse si può rileggere il fenomeno della crescita e della proliferazione clericale nel corso dell'età moderna; vi è stato chi l'ha collegato ai rapporti fra potere politico (anche locale o territoriale) e l'organizzazione ecclesiastica con la presenza dell'area del privilegio fiscale concomitante con strategie familiari: certamente il beneficio come «luogo specifico dell'incontro tra chiesa e mondo laico»[57] e come luogo di potere di scambio sociale è mezzo di fruizione economica, di strategie familiari, di articolazione del consenso, tanto negli stati del nord Italia che nel regno di Napoli[58].

Ma che tipo di rapporto si instaura fra il «clero selvaggio», comunque esente dal foro laico, il commercio delle messe, il clero ricettizio e simile[59], e quello parrocchiale? Esiste certo

[56] Per Pisa cfr. G. GRECO, *La parrocchia*, cit., e *Pievi e parrocchie*, cit.; per Rieti V. DI FLAVIO, *Grado di istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620*, in G. DE ROSA (ed), *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, I, Verona 1988, pp. 119-154; per Trento C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., e per Rimini infine cfr. il mio *Clero e fedeli a Rimini in età post-tridentina* (Italia sacra, 27), Roma 1978.

[57] Cfr. M. ROSA, *La chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in G. CHITTOLINI-G. MICCOLI, *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 291 ss.; A. CIUFFREDA, *I benefici di giuspatronato nella diocesi di Oria tra XVI e XVII secolo*, in «Quaderni storici», XXIII, 1988, n. 67, pp. 37-71; L. CHÂTELLIER, *Elementi di una sociologia del beneficio*, in C. RUSSO (ed), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Napoli 1976, pp. 87 ss.

[58] Cfr. un bilancio degli studi soprattutto in G. GRECO, *I giuspatronati*, cit. nonché *Ordinazioni sacre e istituzioni ecclesiastiche nell'età moderna*, in «Società e storia», VI, 1983, n. 21, pp. 667-719; cfr. le interessanti annotazioni di M. ROSA, *La chiesa meridionale*, cit. Né si dimentichino gli appositi uffici statali di supervisione dei benefici ecclesiastici in genere in diversi stati italiani (ad esempio Toscana, Lucca, Venezia).

[59] Per queste tipologie ecclesiastiche, con annessi problemi cfr. G. DE

un problema di personale in eccesso quantitativo, ma anche in difetto qualitativo: si tratta di fenomeno socialmente e culturalmente rilevante, anche dal punto di vista professionale, poiché teoricamente si allarga la possibilità selettiva (che poi lascia i benefici maggiori nella maggior parte dei casi a membri di primarie famiglie delle diverse realtà). Nella chiesa ricettizia vi è un rapporto fra il clero e la terra; ma la cura d'anime, delegata ad un ecclesiastico scelto dal collegio dei chierici nel suo seno, presenta il volto 'spirituale' di un rapporto fra curato e territorio da amministrare.

Il passaggio da un qualunque beneficio non curato ad uno curato resta invece significativo in virtù della limitata porzione di benefici a concorso rispetto al numero delle parrocchie più o meno stabilizzato alla fine del XVI secolo, ed in virtù dei requisiti previsti per l'accesso comunque ineludibili. Il controllo della formazione e dei comportamenti di tutti i chierici diventano quasi un obbligo in relazione alla rilevanza sociale, sollecitano la struttura burocratica istituzionale ad interessarsene sotto il profilo disciplinare complessivo; è facile che ne siano sollecitate trattative politiche quando diventa troppo forte il richiamo ad una giurisdizione privilegiata che si richiama alla bolla *in coena Domini*[60].

6. La distinzione, ma insieme l'unione, di *beneficium/officium* costituisce un modello in cui l'officio ha il primo posto. La *subversio ordinum* denunciata dal De Soto e da altri non ha più luogo[61]. Rimane di fatto in vigore la normativa canonica per quanto esula dalla *cura animarum*; ma ormai è chiarito il ruolo, la peculiarità, l'utilità, la modalità dell'officio circa il *rector ecclesiae* da una parte e tutti gli altri mem-

ROSA-A. CESTARO (edd), *Territorio e società nella storia del Mezzogiorno*, Napoli 1973, pp. 410 ss.; L. FIORANI, *Identità*, cit., pp. 180 ss.; G. GRECO, *I giuspatronati*, cit., e M. ROSA, *La chiesa meridionale*, cit.

[60] Cfr. G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio*, cit., p. 105; M. ROSA, *La chiesa meridionale*, cit., pp. 291 ss.; M. SPEDICATO, *«I requisiti de' promovendi agli ordini» nelle trattative tra S. Sede e Regno di Napoli per il Concordato del 1741 in un manoscritto della Biblioteca De Leo di Brindisi*, in «Archivio storico pugliese», XXVIII, 1975, pp. 175 ss.

[61] Cfr. J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *El clero*, cit., pp. 16 ss.

bri del ceto ecclesiastico dall'altra: siano essi chierici, senza officio, altaristi, sacerdoti senza obblighi pastorali o limitati al compimento di alcune funzioni liturgiche. I chierici non ordinati, semplicemente tonsurati o *in minoribus* magari sposati, possono trovare impiego in offici e mansioni confacenti al loro grado di istruzione (da copisti a segretari a precettori e simili), mentre quelli ordinati possono svolgere attività di confessori (previo esame e conseguente licenza) o di cappellani (per chiese, cappelle, altari)[62].

L'officio del curato prevede la fornitura di beni e di servizi, una attività crescente, una regolamentazione sempre più puntuale dei medesimi, una ricerca della qualità in un segmento del clero. Nell'officio del curato è inscritta, come si è detto[63], la *cura animarum*, la confessione, la predicazione, la giurisdizione; non tutti i compiti dell'officio sono scritti o rigidamente fissati, ve ne sono alcuni esercitabili grazie all'abito, alle qualità personali, alle capacità o, meglio, possibilità di relazioni sociali, soprattutto se nell'ambito della comunità sottoposta o per la medesima[64]. Col crescere della scala d'intervento dei chierici, soprattutto negli ambiti non pertinenti alla cura, questo apparato clericale «marginale», talora un vero e proprio sottoproletariato, tende ad offrire una sovrapproduzione di beni e di servizi. Generando, con l'espansione, tensioni e inefficienza, sollecita al tempo stesso nuove regole e forme di responsabilità, apre la strada ad interventi disciplinanti non solo ecclesiastici, ma anche comunitativi e statuali; d'altra parte risente del processo di crescente acculturazione del clero, se non dell'intera società che si traduce in una progressiva 'sacerdotalizzazione'.

[62] Cfr. G. PELLICCIA, *Seminari*, cit., pp. 95 ss.

[63] Cfr. S. DIANICH, *La teologia*, cit., pp. 356.

[64] Sul rapporto con la comunità cfr. G. GRECO, *I giuspatronati*, cit.; A. TORRE, *Le visite pastorali. Altari famiglie devozioni*, in G. GALANTE GARRONE-S. LOMBARDINI-A. TORRE (edd), *Valli monregalesi: arte, società, devozioni*, Vicoforte 1985; A. TORRE, *I chierici laici. Comunità parentele e devozioni nel Piemonte di ancien régime*, in fase di stampa; G. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit.; sul ruolo del parroco, cfr. L. ALLEGRA, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in C. VIVANTI (ed), *Intellettuali e potere* (Storia d'Italia. Annali 4), Torino 1981.

Il termine, già usato da Greco, riguarda sia il ruolo e le qualità del sacerdote-pastore (rispetto ai chierici) che l'accrescimento numerico del gruppo; sulla novità della proposta post-tridentina (poi ripresa) insiste O' Malley: confermando e rafforzando alcuni elementi distintivi e di identità provenienti dalla tradizione, si mette in risalto la figura di un pastore formatosi attraverso una maggiore educazione spirituale, impegnato nella pratica ministeriale e nella vita. Il fenomeno è legato al controllo sulle ordinazioni, alla verifica dei titoli, all'impegno più forte per l'educazione del clero non solo attraverso istituti, ma anche attraverso esercizi spirituali, la sollecitazione di nuove aggregazioni associative fra il clero; in sostanza emerge un orientamento al riordino formale, tecnico e motivazionale delle ordinazioni[65]. Ci si interroga, non diversamente da epoche precedenti, sul significato, sulla dignità e qualità del sacerdote; egli è «angelus Domini» e alla sua figura si attribuiscono o collegano appellativi molti significativi: «Ecclesiae fundamenta; sal terrae; lux mundi; ministri Christi Domini; dispensatores mysteriorum Dei; adiutores Dei; parentes seu genitores filiorum Dei; ... Dei legati divinitus instituti; laicorum magistri»[66]. Il sacerdote esercita un ministero; non si tratta solo di officio dalle particolari incombenze amministrative[67]. Il fenomeno diventa più marcato fra l'ultimo quarto del XVII e il primo quarto del XVIII secolo, fra l'età di Innocenzo XI e quella di Benedetto XIII, fra la svolta innocenziana e la

[65] Cfr. G. GARZYA, *Reclutamento e sacerdotalizzazione del clero secolare della diocesi di Napoli. Dinamica di una politica pastorale nella seconda metà del Seicento*, in G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa*, cit., II, pp. 81-158; G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio*, cit., p. 94 ss.; J.W. O' MALLEY, *Priesthood*, cit., p. 245. Per quanto concerne la «clericalizzazione» (della società) invece v. R. COLAPIETRA, *La «clericalizzazione» della società molisana tra Cinque e Seicento: il caso della diocesi di Boiano*, in «Critica storica», XXIV, 1987, pp. 411-452.

[66] Io. Th. DE ROCABERTI, *Index Bibliotecae maximae pontificiae ...*, Romae 1699, *ad vocem*.

[67] *Ibidem*: «Eucharistiam dispensare, infirmos ungere, & munus praedicandi exercere» oppure «baptizare, extremae untionis et matrimonii sacramenta ministrare fidelibus ..., a peccatis absolvere». Cfr. J.W. O' MALLEY, *Priesthood*, cit., p. 245.

«ripresa tridentina», in parallelo ad una «netta richiesta» della società per un modello di clero sempre più dedito alle sue funzioni spirituali[68], ma non è disgiungibile da un filo rosso tendenzialmente presente anche in precedenza.

I vescovi conseguono una ridistribuzione interna dei diversi gradi verso l'alto, verso gli ordini maggiori ed il presbiterato (si veda ad esempio la Calabria alla metà del XVII secolo); le ordinazioni sostanzialmente hanno un processo di riordinamento e di riarticolazione. Si accentua il rischio di vocazione allo stato. Essa, già indicata nel concilio tridentino, richiamata nella normativa borromaica (nelle *monitiones* del 1573: «memores perpetuo estote vocationis»)[69], si traduce in una costruzione intellettuale che invita ad un intimo disciplinamento nella proposta di riflessione sui suoi segni distintivi riconoscibili nella «innocenza», nella idoneità e attitudine al servizio, nell'intenzione.

Il controllo non è meramente estrinseco né riducibile alla verifica di formalità. Quando il futuro papa Benedetto XIII si rivolge al clero beneventano con un'opera di teologia pastorale, *La bilancia del chericato*[70], in dieci «meditazioni»

[68] Cfr. P. STELLA, *Il clero in Italia*, cit., pp. 46-48; M. TURRINI, *La riforma*, cit.; A. TURCHINI, *Tradizione borromaica, istituzioni ecclesiastiche, indirizzi pastorali nel Settecento milanese*, in A. ACERBI, M. MARCOCCHI (edd), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, pp. 9-15.

[69] *Acta Ecclesiae Mediolanensis*; sulla strada della perfezione A. FORESTI DA CARPI S.J. nota «quanto importi alla chiesa di Dio che siano santi li sacerdoti et ecclesiastici tutti» (*La strada al santuario mostrata a' chierici che aspirano al sacerdozio*, Ferrara 1696); ma si vedano anche altri trattati precedenti come quello di G.C. POTENTIO DA VEGIANO (*Del sacerdotio evangelico libri due*, Roma 1606) e più in generale i dati offerti da E. VALENTINI, *La vocazione negli autori del sec. XVII*, in «Salesianum», XV, 1953, n. 2-3, pp. 323-364. In questa luce la valutazione della Brambilla che vede un modello borromaico «piuttosto perdente che vincente» (*Per una storia*, cit., pp. 423-425) dovrebbe essere a mio avviso ridimensionata in una prospettiva di lungo periodo.

[70] Brescia 1736. Per l'ambiente di questo trattato cfr. P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in G. BENZONI-M. PEGRARI (edd), *Cultura religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1983, pp. 209-223.

offre una somma dei requisiti e della pratica dell'officio. La luce di un alto ideale spirituale si riverbera dappertutto, a partire in primo luogo dall'esame degli ordinandi e dei chierici (I), dalla potestà sacerdotale (II), dalle «obbligazioni più strette» soprattutto in materia di buoni e cattivi costumi, dal livello formativo (III e IV), per giungere al perfezionamento dello stato, con riflessioni sulla vocazione (V). Affrontando la meditazione (VII e VIII) si tocca quindi un aspetto non nuovo e riscontrabile nella trattatistica, ad esempio anche nel *Tractatus universi iuris*, che chiede al chierico di interrogarsi profondamente sulla vocazione, sulla retta intenzione al momento di intraprendere la carriera ecclesiastica, sulla alimentazione spirituale attraverso gli esercizi. Infine si giunge a trattare l'importanza della «buona disciplina e perfezion chiericale» (VIII), «le obbligazioni del proprio stato» (IX) e quanto debba temere un chierico (X).

Nel presentare l'edizione bresciana (1736) il cardinale Querini sottolineava l'opportunità dell'uso «per quelli che si accingono alla sagra ordinazione, e molto meno nel solo tempo de' spirituali esercizi», per tutti i chierici e specialmente per i curati, prescrivendo che lettura del libro sia pubblicamente fatta nelle parrocchie nel corso d'un anno[71].

7. Se si pensa alla istruzione per sacerdoti del gesuita de Toledo (1599 prima edizione francese, ma il testo risale agli

[71] *La bilancia del clericato*, cit.: «Che una volta al mese (ecettuatine due...) raccogliendo nella sagrestia, o nella casa parrocchiale gli ecclesiastici della vostra cura in quel maggior numero che ammetterà la vicinanza della loro abitazione, e la qualità delle loro occupazioni, si faccia in ora comoda, o da voi stessi, o da altra persona a vostra scelta la lettura d'una delle dieci meditazioni ... Inoltre vogliamo che fra gli attestati, quali sogliono tanto gli ordinandi, che i confessori, esibir nella nostra cura, debba esservi quello di esser essi intervenuti, in mancanza di legitimo impedimento, alla prescritta lettura con la dovuta frequenza. In questa maniera l'antica e salubre istituzione delle congregazioni eddomadarie de' chierici, che si tengono qui in Brescia nella sala del vescovato, con la presidenza del signor canonico decano e penitenziere, e di alcuni zelanti sacerdoti, verrà a introdursi nelle parrocchie tutte della diocesi, se non con l'istessa frequenza di radunanze e con l'istessa moltiplicità di divoti esercizi che si praticano in città, almeno con la frequente e pubblica lettura di questo libro».

anni immediatamente posteriori alla conclusione del concilio tridentino)[72], che presenta l'immagine di un funzionario del culto residente e dalla vita irreprensibile senza eccessivi ideali ed entusiasmi, si può misurare una distanza profonda, soprattutto nel sistema valoriale del curato. Essa va tuttavia considerata come un primo tentativo di fornire uno strumento per la crescita professionale, parallelo alla predisposizione di una specifica istituzione.

La erezione dei seminari quale istituto preposto, ma non obbligato, per formazione del clero è un punto qualificante per la costruzione di una professionalità standardizzata, proponendo l'ingresso allo stato clericale legato all'ordinazione, e non più alla semplice tonsura, e alla fine di un itinerario spirituale. Le materie d'insegnamento[73] sono rivelatrici di un programma attento in primo luogo alla conoscenza della lingua, uno strumento necessario per leggere e capire la Sacra Scrittura e far tesoro della storia sacra (grammatica, sacra scrittura, libri ecclesiastici), all'esercizio della predicazione (sulla base delle omelie dei santi), alla necessità di svolgere le funzioni cultuali e sacramentali (con riferimento al rituale dei sacramenti) proprie dell'officio, né manca a tal fine l'apprendimento del canto; inoltre uno spazio specifico è riservato alla conoscenza del sacramento della penitenza.

[72] P. DE TOLEDO, *Instrucción de sacerdotes y suma de confessores*, Lione 1599. Cfr. J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *El clero*, cit., p. 23.

[73] Cfr. J.A. O'DONOHOE, *Tridentine Seminary legislation. Its sources and its formation* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, IX), Louvain 1957; dello stesso, *The Seminary legislation of the Council of Trent*, in *Il concilio di Trento*, cit., I, pp. 157-172; H. JEDIN, *L'importanza del decreto tridentino sui Seminari nella vita della Chiesa*, in «Seminarium», serie III, 1963, pp. 396-412; dello stesso, *Le concile de Trente*, cit., p. 125; cfr. inoltre P. TELCH, *La teologia del presbiterato e la formazione dei preti al Concilio di Trento e nell'epoca post-tridentina*, in «Studia patavina», 2, 1971, pp. 343-389. Per un quadro complessivo M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in G. CHITTOLINI-G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico*, cit., pp. 631-715 e P. GRENDLER, *Schools, Seminaries and catechetical instruction*, in J.W. O' MALLEY (ed), *Catholicism in early modern history*, St. Louis 1988, mentre per una situazione romana cfr. G. PELLICCIA, *Seminari*, cit., pp. 94-134, e *La preparazione*, cit.

Insomma nella sessione XXIII si indicano tutti gli elementi minimi indispensabili per essere iniziati all'esercizio dei doveri della *cura animarum*. Precedente immediato, come si sa, è la nota *Reformatio Angliae* del Pole (can. XI) e la tradizione delle scuole accolitali veronesi dove si tende, col Giberti, a costruire un metodo di preghiera e di spiritualità dello stato[74].

Il progetto del tridentino risulta di difficile concretizzazione soprattutto nelle realtà più piccole: entro la fine del XVI secolo circa la metà delle diocesi italiane ne ha costituito uno, ma sulla efficacia e sulle modalità di funzionamento e formazione è tuttavia lecito sollevare molti dubbi[75]. A Milano, ad esempio, sul finire dell'episcopato borromaico i chierici inseriti in strutture del tipo seminario (seminario maggiore e minore, collegi) erano poco più di 1/4 dei chierici in via di formazione[76]: solo alla metà del XVIII secolo il seminario è un istituto diffuso e ramificato sul territorio degli Stati italiani[77]. Nei seminari, sul modello di quello romano, si offre regolarità nella disciplina, assistenza (assicurata dal gruppo dei dirigenti e dal personale insegnante selezionato dal vescovo cui spetta la responsabilità della istituzione), vigilanza, formazione non meramente 'tecnica', ma anche spirituale[78].

Il Borromeo fissa, con un regolamento poi assunto a base da quasi tutti i seminari italiani, il metodo che porta a conseguire l'idoneità (pietà pubblica e privata, studio, disciplina) e contemporaneamente permette di valutare le capacità atti-

[74] Cfr. J.A. O'DONOHOE, *The Seminary legislation*, cit., pp. 162, 167 nonché quanto già segnalato alla precedente nota 2.

[75] Il dato, approssimativo, è desunto da *Seminaria ecclesiae catholicae*, Città del Vaticano 1963.

[76] *Tabellae*, cit.

[77] Cfr. ancora *Seminaria*, cit. e, per l'area lombarda, X. TOSCANI, *Istituzioni e disposizioni per la formazione teologica del clero lombardo tra riforme e restaurazione*, in *Cultura e formazione del clero fra '700 e '800. Gorizia, Lubiana e il Lombardo-Veneto*, Gorizia 1985, pp. 91-105.

[78] Cfr. G. PELLICCIA, *I seminari*, cit., p. 132.

tudinali in relazione alla futura 'carriera', individuando una tipologia differenziata in cinque gradi di offici ad essa connessa. L'istituto si configura come una macchina «completa»[79], come una istituzione tendenzialmente globale, con un forte grado di interiorizzazione della complessiva disciplina inculcata. Col *Pontificale romanum* (1596) i requisiti sono generalmente fissati (qualità fisiche e morali, celibato, età, intervallo fra i gradi); per il conseguimento e conferimento degli ordini maggiori, in particolare, si richiede la conoscenza «gramaticae, cantus et officii», dei riti e delle cerimonie e di quanto è necessario alla cura, la competenza penitenziale ed omiletica: esso configura i contenuti di un sistema di accertamento finale, non prefigura il percorso complessivo di costruzione della figura dal punto di vista professionale e personale.

L'educazione, l'addestramento e, più complessivamente, la formazione della maggior parte dei chierici avviene spesso all'interno di un sistema differenziato[80], in cui trovano posto in primo luogo le parrocchie, quindi le accademie culturali (ecclesiastiche, del clero o «dei concili»)[81] particolarmente diffuse nel XVII secolo, ed i collegi[82]; diversi sono i livelli qualitativi (patrimoniali, vocazionali, degli stili di vita). Gli studi ai livelli superiori, in teologia o in diritto, vedono una minima parte conseguire i *gradus* accademici; ma il sistema è relativamente unitario e osmotico all'interno delle singole realtà territoriali, tanto più che anche nei seminari erano presenti allievi esterni: soprattutto nei piccoli centri si andava a scuola dal parroco per avere qualche nozione di latino, di filosofia, di casi di coscienza.

[79] La valutazione è di M. GUASCO, *La formazione del clero*, cit.

[80] Cfr. G. PELLICCIA, *I seminari*, cit., pp. 133-134.

[81] *Ibidem*, pp. 99 ss., 103, 134, con evidente riferimento al classico M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, 1-5, Bologna 1926-1930 (1976-1981²); ma per altri ambiti cfr. anche G.P. BRIZZI (ed), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma 1981.

[82] Sui collegi come sistema cfr. E. BRAMBILLA, *Società ecclesiastica*, cit., pp. 300-304, 337.

Non mancano sussidi educativi, con la partecipazione obbligata alle riunioni periodiche del clero in cura d'anime per la discussione dei casi di coscienza, sotto la guida dei vicari foranei; né manca una ricca produzione a stampa intesa a soddisfare alle funzioni di un officio specificato sempre più nei compiti. Un intellettuale come G. Malatesta Garuffi una volta destinato alla cura, e in singolare sintonia con Segneri jr., si impegnava a compilare *Il parroco all'altare*, poi *Il parroco catechista*, quindi *Il parroco nel confessionale* e *Il parroco nella propria residenza*, per terminare infine con *Il parroco in casa degl'infermi*, sollecitato da tre «obbligazioni» e sono: «l'instruire i popoli, l'amministrar loro i sacramenti e il risedere dentro i limiti parrochiali»[83].

L'officio è dotato di strumenti rivolti non solo alla pratica del medesimo, ma anche all'illustrazione della «vera vocazione»[84]. È una trattatistica, soprattutto francese, d'impronta sulpiziana, che propone l'interiorizzazione dello stato sacerdotale. La pubblicistica comunque contribuisce a diffondere conoscenze e sentimenti di stato. Mano a mano che si

[83] G. MALATESTA GARUFFI, *Il parroco nella sua residenza ...*, Venezia 1713 nell'introduzione. Si veda anche, per un confronto, P. SEGNERI S.J., *Il parroco istruito. Opera in cui si dimostra a qualsisia curato novello il debito che lo stringe, e la via da tenersi nell'adempirlo ... per maggiore utile delle sacre missioni*, Torino 1692. Fra le opere di tanti autori si possono menzionare il *Thesaurus parochorum* del Marangoni (1726), *Il parrocchiano istruttore* dell'Agnetti (1715), il *Lume a' principianti nello studio delle materie ecclesiastiche* del Sarnelli (1723). Sull'evoluzione storica dell'istituto parrocchiale cfr. da ultimo M. ROSA, *Le parrocchie italiane nell'età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca*, in M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, nonché, dello stesso autore, l'intervento nei «Mélanges de l'École Française de Rome».

[84] J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *El clero*, cit., p. 21: «Istruzioni, avvisi, arti, modi, trattati, chiavi ... di predica e di retorica; omeliari, luoghi comuni, quadragesimali, discorsi predicabili, prontuari, tesauri e collezioni di sermoni domenicali o festivi; catechismi, ampli o brevi, opere catechetiche generali o limitate a commentare il simbolo, i sacramenti o il decalogo; avvisi, avvertenze, modi, regole, compendi, dottrine etc. [sulla confessione]». Cfr. J. DELUMEAU, *Le prêtre et le ministère de la penitence: conseils aux confesseurs (XVIe-XVIIIe siècles)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, pp. 26-37; D. JULIA, *Le prêtre au XVIIIe siècle, la théologie et les institutions*, in «Recherches de science religieuse», 58, 1970, pp. 521-534.

rafforza il complessivo sistema formativo della prima età moderna, si assiste, anche da questo punto di vista, ad una progressiva separazione fra chierici e laici, con distinti percorsi che portano ad esempio il seminario ad essere «una scuola autonoma, volta alla formazione del clero e fondata sull'internato», fabbrica di sacerdoti dal ruolo ben definito nella Chiesa.

La nascita del sacerdozio come professione si sviluppa durante un arco temporale lungo dal quale emergono alcuni periodi più intensi, che portano a nuovi livelli di coscienza; l'istituzione ecclesiastica intende costruire un quadro di valori, una serie di meccanismi e di dispositivi disciplinari, incidenti all'interno del clero (e della società) al punto da trasformarlo nell'intimo e nei comportamenti esterni, tendenzialmente omogenei; i diversi esiti ed efficacia nelle differenti realtà italiane sono dovuti alle difficoltà ed alla contradditorietà delle situazioni concrete, all'incidenza del gioco internazionale delle dinamiche interne all'istituzione ecclesiastica (al centro come in periferia).

Il perseguimento di un obiettivo, quello della professionalità del clero in cura d'anime, rientra nella strategia propria delle grandi istituzioni dell'età moderna, intese a dotarsi di un corpo di officiali, coeso e motivato, sempre meglio rispondente alle loro necessità, formalizzando attraverso il diritto e le procedure scritte gli indirizzi necessari. E si chiarisce alla stessa istituzione ecclesiastica poco a poco nel tempo: si potrebbe costruire anche la complessiva scansione temporale della sua affermazione con le varie componenti, politiche e sociali, pubbliche e private, culturali e mentali, istituzionali e disciplinari. Vorrei sintetizzare alcuni elementi sui quali varrebbe la pena di riflettere ulteriormente:

a. l'unità di comando è assicurata dalla struttura di governo e dalla organizzazione gerarchica degli ordinamenti e delle direttive, dalla pluralità degli istituti preposti; grandissimo è il ruolo delle congregazioni romane nei settori di competenza, e quindi dei vescovi e dei moderni apparati curiali anche nella proposta di un modello di pastore;

b. la diffusione, e l'osservanza crescente, di procedure fisse e di una normativa porta ad una più marcata divisione degli offici, ad una specializzazione dei compiti particolarmente in relazione alla *cura animarum* distinta da altre «di supporto» ovvero l'istituzione si modernizza; valorizzando la crescita della coscienza individuale della professione, si rafforza insieme l'individuo, il gruppo di cui fa parte e l'istituto;

c. l'ampiezza del controllo, che si avvale di istituti repressivi e di varie modalità coercitive e direttive sempre più schematiche, porta ad azioni tese in primo luogo ad un processo di moralizzazione (o anche di «civilizzazione»), ad un processo di selezione e standardizzazione (o anche di formazione moderna/modernizzazione), ad un processo di separazione (o anche *ex adverso* di secolarizzazione); ad essi si accompagna una crescita dell'autodisciplina e della *moral suasion*: da questo punto di vista è significativo il rapporto interno-esterno, poiché se la codificazione dell'esterno è visibile e più facilmente verificabile, nondimeno essa mira a sollecitare una proiezione dall'interno dell'individuo in una resa autoreferenziale;

d. la prospettiva di una personalizzazione dei compiti, con conseguente intercambiabilità del personale.

Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)

di *Gabriella Zarri*

«Quamquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscitur, tamen incuria praeceptorum nonnunquam fieri videmus, ut hanc interim gratiam in probis et eruditis hominibus desideremus»[1].

Il noto passo del *De civilitate morum puerilium* di Erasmo, che giustifica l'intento dell'autore di trattare della formazione del bambino attenendosi particolarmente all'educazione del corpo, premessa per acquisire i rudimenti della 'civiltà', è stato giustamente collegato dalla critica recente alla tradizione della cultura ecclesiastica e in particolare alla disciplina monastica[2].

Nell'educazione del corpo una attenzione specifica deve essere riservata allo sguardo, specchio dell'anima:

«Nec enim temere dictum est a priscis sapientibus, animi sedem esse in oculis»[3].

Se lo sguardo fisso davanti a sé, in atteggiamento calmo e amicale, è secondo Erasmo prerogativa di un comportamento disciplinato, non c'è dubbio che esso è ritenuto conve-

[1] ERASMO DA ROTTERDAM, *De civilitate morum puerilium*, Lugduni, Apud haeredes Simonis Vincentii, 1538, p. 3.

[2] D. KNOX, *Disciplina. The Monastic and Clerical Origins of European Civility,* in J. MONFASANI-R.G. MOSTO (edd), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice, Jr.*, New York 1991, pp. 107-135 (trad. it. «*Disciplina*». *Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa,* in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 335-370).

[3] ERASMO DA ROTTERDAM, *De civilitate*, cit., p. 3.

niente soprattutto per gli uomini. La disciplina femminile si qualifica infatti per gli «occhi bassi» e per il capo chino, gesti del corpo che esprimono in sintesi la sostanza dell'educazione femminile trasmessa dalla trattatistica rinascimentale e moderna e dalle regole degli istituti di educazione[4]. Per quanto limitato rispetto all'apparato istituzionale che sorregge il proposito di una disciplina impartita tramite l'insegnamento ai giovani e agli uomini in genere (scuole primarie, collegi di educazione) l'istanza umanistica dell'educazione letteraria e quella ecclesiastica dell'educazione morale coinvolgono anche le donne[5]. Nel corso del Cinquecento istituzioni religiose femminili e collegi di nuova fondazione hanno un proposito chiaramente educativo e talvolta di insegnamento; anche la riforma dei monasteri femminili ha come scopo precipuo la restituzione della disciplina monastica.

In termini più generali, e come premessa ad ogni discorso sui contenuti dell'educazione nei primi secoli dell'età moderna, mi pare importante richiamare l'attenzione su un fenomeno fino ad ora non sufficientemente rilevato dagli studiosi: l'importanza sul piano della disciplina della cultura classica trasmessa dalla letteratura emblematica.

Il problema della laicità o meno del processo di civilizzazione diviene secondario nell'esame specifico del contesto storico. La disciplina classica è veicolata nel Cinquecento dalla cultura *apophegmatica*, che fa da supporto al nuovo medium dell'emblema, mentre la disciplina monastica resta il presupposto della *civilitas* intesa come processo di rispecchiamento all'esterno (comportamento) dell'ordine interiore (etica): entrambe tuttavia hanno come componente prioritaria l'istanza morale e convergono nella tendenza a creare un

[4] Svolge in modo diverso e anticipatore alcune delle argomentazioni sviluppate da Knox il bel saggio di G. POZZI, *Occhi bassi*, in E. MARSCH-G. POZZI (edd), *Thematologie des Kleinen. Petit thèmes littéraires*, Fribourg 1986, pp. 161-211.

[5] Cfr. M.L. KING, *Le donne nel rinascimento*, Roma-Bari 1991.

«costume» adeguato alle più complesse esigenze della società in espansione e in trasformazione.

Il processo di civilizzazione, allargando a ceti sempre più estesi e a culture 'altre' il comportamento che deriva da una 'disciplina' fondamentalmente ecclesiastica, congiunge gli intenti morali della cultura cristiana, già mediata attraverso l'insegnamento primario dei testi scolastici trecenteschi[6], all'etica della cultura tardo-antica veicolata dalla letteratura emblematica. L'istanza morale, già prioritaria, diviene esclusiva nel primo Cinquecento in concomitanza con la desacralizzazione dei miti cristiani che avevano sancito la superiorità della teologia sulle altre scienze.

In questo saggio mi propongo di esaminare un particolare istituto femminile sorto in età post-tridentina che ha la caratteristica di trasferire a livello laicale una pratica di vita tipicamente monastica, destinata tuttavia a donne che non vogliono abbracciare la vita religiosa per non essere obbligate alla clausura e intendono compiere nella società e nella Chiesa quelle opere di impegno educativo e sociale che ritengono complemento indispensabile alla perfezione interiore. Prima di addentrarmi nella breve esposizione delle caratteristiche di questo istituto che mi pare esemplare non solo per gli scopi innovativi che si prefigge ma anche per il metodo proposto per il raggiungimento della disciplina interiore e del comportamento sociale, mi pare opportuno compiere alcune precisazioni sull'uso del termine 'disciplina' nella trattatistica monastica post-tridentina.

È interessante notare che fin dalla prima età moderna cessa o almeno si attenua fortemente l'uso metonimico del termine disciplina che nel periodo medievale designava ormai universalmente l'atto di autopunizione corporale con cui l'*ordo monasticus* aveva inteso formulare una pratica tendente a promuovere la disciplina interiore. Il tramonto della cultura penitenziale e dei movimenti dei flagellanti si ac-

[6] P. GEHL, *A Moral Art: Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, Ithaca-London 1994.

compagna con il ripristino del più complesso significato del concetto di disciplina che riguarda un duplice ordine, quello interiore e quello esteriore. Esemplificativo della svalutazione delle penitenze corporali a favore di una concezione interiore della disciplina è l'avvertimento impartito nell'ultimo quarto del Cinquecento da Antonio Pagani, istitutore della Compagnia delle Dimesse di Vicenza, alle sue figliole spirituali:

«Et è da sapere che la disciplina esteriore, ò altro rigore, et austerità del corpo, non è molto necessaria a quelli che attendono alli essercitij interiori, et alla mortificatione de i vitij, e di se stessi, perché mortificando i vitij si mortifica anco la carne et il senso: et molte volte mortificandosi la carne con l'esterior disciplina, perché stia bassa et sotto allo spirito, non si attendono alli interiori essercitij, facilmente si fomenta et favorisse gli altri vitij che sono più sottili et di più importanza, perciò che solo quelli Asini hanno bisogno di bastone, i quali per la abondanza di fieno et biada tirano de calci: ma quelli che molte volte non hanno fieno, né paglia, et che portano continuamente la somma, non fa bisogno di castigarli, ma la vera disciplina dell'anima, e del corpo consiste nell'esser sobrio, et ben regolato, et ordinato in ogni attione interiore et esteriore, cioè nel vestir, nel mangiar, nel bere, nel dormire, nel parlar, nel conversare, nel pensare et in altre operationi corporali, temporali et spirituali, et volendo poi usar essa esterior disciplina vi bisogna molta cognitione, et discretione, et che sia retta et governata dal freno della ragione et obedienza acciò che non secondo il proprio parere et volontà, ma secondo l'altrui giuditio, et consiglio, sia essequita et adoperata: perché altrimenti in cambio di giovar allo spirito il più delle volte gli nuoce[7]».

Nei medesimi anni il trattatello dal titolo *Alcuni avvertimenti nella vita monacale* del francescano Bonaventura Gonzaga da Reggio, che si pone all'interno di una abbondante produzione libraria volta a trasmettere pratiche di comportamento per l'osservanza della vita religiosa delle monache, pro-

[7] *Avvertimenti e ricordi alle Dimesse* del PAGANI, manoscritto della Biblioteca Bertoliana Gonzati di Vicenza, edito in L. GIACOMUZZI, *Influsso francescano su vita cristiana e pensiero spirituale a Vicenza dal 1400 al 1600 dallo studio di Statuti di ordini religiosi, terz'ordini e confraternite religiose popolari*, Vicenza 1982, p. 367.

pone ugualmente una concezione della disciplina puramente interiore. Stampato dal Giolito nel 1576 e illustrato con raffinate xilografie che rinviano a passi scritturistici, il capitolo XIV «Della buona disciplina da osservarsi» commenta il versetto dei proverbi 3: «Disciplinam Domini fili mi, ne abieceris». In questo testo il concetto di disciplina viene individuato nell'agire rettamente secondo il dettato della disciplina cristiana ponendo in ogni momento se stessi dinnanzi allo sguardo divino:

«Non siate mai tanto sicura di non esser vista, che non procediate nel veder con prudenza, nel tatto con castità et in tutte l'altre cose con modestia et disciplina come se fosse tutto 'l mondo a mirar le vostre attioni. Ricordatevi che gli Angeli santi son sempre con noi et vedono tutte le opere nostre... Ci vede anco l'istesso Dio, Signor et Giudice nostro. Ci vede parimente la propria nostra conscienza...»[8].

Nel passo ora citato si sottolinea un possibile modo per favorire l'acquisizione della disciplina che viene identificata come *rispecchiamento all'esterno* di una disposizione interiore. Anche in questo caso lo sguardo sembra costituire la metafora dominante per individuare il comportamento disciplinato: non solo l'espressione degli occhi è aspetto che qualifica la disciplina, come nel testo erasmiano citato, ma l'occhio di Dio appare elemento determinante nel processo di disciplinamento. Non si fa menzione in questo passo dell'*atteggiamento degli occhi bassi che designa specificamente* il comportamento femminile, il termine disciplina è tuttavia qui associato con quello di prudenza e modestia che rinvia alla medesima area semantica.

In termini più generali nel secondo Cinquecento, in connessione con la crisi degli ordini religiosi che si consuma nel periodo della riforma protestante, la disciplina monastica acquisisce il significato specifico di ripristino dell'osservan-

[8] BONAVENTURA GONZAGA DA REGGIO, *Alcuni avvertimenti nella vita monacale, utili, et necessari a ciascheduna Vergine di Christo*, in Vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1576, p. 34.

za della regola. Nel decreto sui religiosi e le monache, sancito nella sessione XXV del dicembre 1563, il Concilio di Trento afferma testualmente:

«Il santo concilio non ignora quanto splendore e quanta utilità possa provenire alla chiesa di Dio dai monasteri piamente istituiti e rettamente governati. Perché, quindi, più facilmente e più prontamente venga ripristinata l'antica regolare disciplina – dove è decaduta – e possa durare a lungo – dove si è mantenuta – esso ha creduto opportuno comandare (come fa nel presente decreto) che tutti i religiosi, sia uomini che donne, conformino e adattino la loro vita alle prescrizioni della regola che hanno professato»[9].

Quanto il dettato tridentino abbia contribuito a identificare la disciplina con l'osservanza della regola nel mondo dei religiosi è provato dal numero elevatissimo di edizioni e traduzioni delle diverse regole monastiche che si succedono in Italia dalla metà del Cinquecento alla metà del Seicento. Alle regole, originali o riformate, si aggiungono l'edizione delle costituzioni generali o di singoli istituti e le regole di nuove istituzioni collegiali, come compagnie femminili la cui disciplina si ispira alle norme monastiche. Si producono inoltre commentari o trattati per la formazione dei religiosi che perseguono il duplice scopo di promuovere il ripristino dell'osservanza e di indicare i gradi di una via della perfezione interiore, premessa per il raggiungimento della disciplina dell'anima e del corpo.

Un'attenzione particolare viene riservata alla produzione di regole e costituzioni per gli istituti femminili, in consonanza con una tendenza alla specializzazione della produzione libraria che investe anche questo campo. Una prima indagine quantitativa sulla letteratura destinata alle religiose, pur con le caratteristiche di assoluta provvisorietà dovuta alla difficoltà di trovare censiti testi di questo tipo nei diversi repertori bibliografici, è indicazione sufficiente per comprendere lo sforzo compiuto dall'apparato ecclesiastico per il ripristi-

[9] *Decisioni dei concili ecumenici*, a cura di G. ALBERIGO, Torino 1978, p. 715.

no della disciplina regolare. Su 266 esemplari di regole e costituzioni monastiche femminili edite tra il 1465 e il 1704, il 12% circa sono stampate prima del 1564 mentre l'88% viene edito negli anni successivi. Delle 188 regole prodotte nel medesimo periodo, 23 vengono stampate in età pretridentina e 165 dopo il Concilio[10].

La conoscenza e la lettura della regola diviene il presupposto per la restituzione dell'osservanza in comunità religiose rette fino a quel momento dalla norma consuetudinaria, la predicazione e la direzione spirituale accompagnano lo sforzo della gerarchia ecclesiastica tendente ad imporre la disciplina nei chiostri[11]. Nel XVI secolo tuttavia nuovi istituti si segnalano per l'introduzione di regole di vita e pratiche di coscienza che appaiono particolarmente funzionali all'acquisizione di un comportamento disciplinato.

A tutti è nota la Compagnia di sant'Orsola, fondata a Brescia nel 1535 da Angela Merici. Attraverso questo istituto si afferma in Italia la liceità di una forma di aggregazione femminile che può avere un referente nei bizzocaggi medievali di terziarie e nei *beguinages* dei Paesi Bassi; esso associa alla istanza di devozione privata e di assistenza a categorie di donne in condizione di destrutturazione sociale come le orfane, le vedove e le giovani povere, la finalità dell'insegnamento. La diffusione postridentina delle scuole della dottrina cristiana consente di finalizzare l'insegnamento delle orsoline alle scuole parrocchiali di catechismo e rende gradito alla gerarchia ecclesiastica l'affermarsi di istituti laici con finalità religiose direttamente dipendenti dai vescovi[12].

[10] P. TANTULLI, *Donne e disciplina: regole e costituzioni religiose femminili dei secoli XV-XVII*, tesi di laurea discussa all'Università di Udine, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1991-92, rel. G. Zarri.

[11] Cfr. G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in G. CHITTOLINI-G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 357-429.

[12] G. ZARRI, *Orsola e Caterina. Il matrimonio delle vergini nel secolo XVI*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIX, 1993, pp. 527-554. Per lo sviluppo dei movimenti religiosi femminili e l'evoluzione del modello di santità dal periodo tardo-antico all'età contemporanea cfr. L.

L'istituto delle Orsoline costituisce il prototipo di numerosissime congregazioni femminili locali fino ad ora poco conosciute che assolvono al compito dell'insegnamento alle donne, non solo nell'ambito catechistico, ma attraverso l'istituzione di collegi femminili che competono con i monasteri nella funzione di educazione delle fanciulle del ceto nobiliare. L'istituto che per primo si affianca a quello delle Orsoline e vede una notevole diffusione nell'area veneta fin dagli ultimi decenni del Cinquecento è quello delle Dimesse fondato a Vicenza dal francescano Antonio Pagani nel 1585[13]. Sorto per iniziativa di alcune vedove aristocratiche e basato sulla convivenza in comunità poco numerose e tra loro associate sia per gli aspetti organizzativo-materiali sia per la pratica di vita religiosa, le Dimesse del Pagani obbediscono a ordini stabiliti dal fondatore che hanno il carattere di costituzioni monastiche approvate dai vescovi, pur rivolgendosi a secolari che non pronunciano voti e non sono tenute alla clausura. Scopo dell'istituzione è innanzi tutto praticare una forma di vita religiosa comunitaria che prevede un preciso itinerario di perfezione realizzato attraverso la correzione fraterna cui è attribuita importanza fondamentale nella vita della comunità; secondo scopo dell'istituzione è esercitare un servizio alla Chiesa e alla società attraverso l'insegnamento della dottrina cristiana e l'assistenza alle donne inferme e alle fanciulle povere. Gli *Ordini*[14] del Pagani e l'istituto delle Capitolazioni, cui è affidato il compito di correggere le colpe delle singole Dimesse da parte delle sorelle, costituiscono un itinerario di disciplinamento altamente significativo.

SCARAFFIA-G. ZARRI (edd), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia* (Storia delle donne in Italia), Roma-Bari 1994.

[13] Cfr. G. MANTESE, *Il Ven. Antonio Pagani nella storia religiosa del Cinquecento vicentino e veneto*, in «Le Venezie francescane», NS, V, 1988, pp. 29-55 e D. ANOLFI, *La fondazione delle Dimesse*, *ibidem*, pp. 95-124.

[14] *Gli Ordini della divota Compagnia delle Dimesse, che vivono sotto il nome et la protettione della purissima Madre di Dio Maria Vergine*, in Venetia, appresso Domenico Nicolini, 1587.

Occorre premettere che la prima espressione del carattere della Compagnia delle Dimesse vicentine (intitolate alla Madonna) ritenuta esemplare dalla gerarchia ecclesiastica è l'abito modesto e privo di ornamenti e gioielli che viene adottato dalle appartenenti alla istituzione e che conferisce alle iscritte la denominazione stessa. Dal momento che il gruppo non si qualifica come religioso, nessun elemento dell'abito fa riferimento alla disciplina monastica, tuttavia ciò che rende riconoscibile a livello sociale la Dimessa è la veste nera o color berrettino di tessuto povero. Poiché le fondatrici e le prime appartenenti alla Compagnia sono vedove aristocratiche, l'abbandono delle vesti sfarzose e degli ornamenti che contraddistinguono lo *status* nobiliare vengono percepiti dalla società e dalla Chiesa come segno della conversione e della scelta di vita povera dedicata alla pietà e al servizio dei fratelli. Per comprendere a pieno il significato del mutamento di abito delle gentildonne affiliate alla Compagnia del Pagani è sufficiente ricordare che Carlo Borromeo prescrive nelle *Avvertenze ai confessori* di rifiutare l'assoluzione alle gentildonne che vestono più lussuosamente del tenore concesso dalle norme statutarie: il lusso delle vesti e delle doti, afferma il prelato milanese, costituisce la causa di innumerevoli e gravi mali sociali, come i litigi in famiglia, le imprecazioni, la stipulazione di contratti illeciti, la mancanza di elemosine o dell'adempimento ai legati pii, per non parlare dell'impossibilità di collocare in matrimonio le figlie[15]. Solo un altro punto del trattato ai confessori del Borromeo merita un'attenzione pari a quello dell'eccesso delle vesti: il comportamento dei padri e delle madri di famiglia verso i sudditi, cioè verso i figli e i servi. Coloro che non insegnano ai propri sudditi i rudimenti della fede o non consentono loro di osservare i digiuni prescritti o la frequenza alla messa festiva non potranno essere assolti se non dopo aver posto rimedio allo stato di scandalo in cui vivo-

[15] CARLO BORROMEO, *Avvertenze a i confessori della Città e Diocesi sua*, in *Acta Ecclesiae Mediolanensis a S. Carolo ... condita, Federici Card. Borromaei... diligentius collecta et edita, editio novissima*, Bergomi, ex Typographia Joannis Santini, 1738, p. 766.

no[16]. Anche in relazione a questo secondo punto le Dimesse del Pagani costituiscono un *exemplum* in positivo dell'insegnamento che la gerarchia ecclesiastica intende trasmettere ai laici con la cogenza della colpa più grave nel foro della coscienza: il peccato mortale. Nell'istituto convivono infatti nobildonne e cittadine povere in qualità di consorelle e serventi che condividono il medesimo tipo di vita religiosa; scopo dell'istituzione inoltre è quello di insegnare alle donne la dottrina cristiana e contribuire a comporre liti e scandali familiari.

La finalità e la norma statutaria del nuovo istituto delle Dimesse è espressione e funge da attore di disciplinamento sociale e come tale è avvertito dalla gerarchia che ne favorisce l'espansione. Gli ordini interni della Compagnia prevedono inoltre una prassi particolarmente efficace per indurre alla interiorizzazione di comportamenti disciplinati che debbono essere alla base della convivenza collettiva: la correzione fraterna che trova espressione nella duplice pratica degli avvisi e delle capitolazioni. Ispirato all'istituto monastico del capitolo delle colpe che ha lo scopo di promuovere l'osservanza della regola comminando punizioni a coloro che ne trasgrediscono gravemente o lievemente i precetti, gli avvisi e le capitolazioni del Pagani sono piuttosto volte a controllare collettivamente la disciplina dei comportamenti all'interno della comunità e a verificare le disposizioni interiori alla pratica di vita spirituale esercitata dalla Compagnia.

L'istituto degli avvisi consiste in un richiamo che ogni consorella iscritta alla Compagnia può rivolgere ad una compagna che le sembra trasgredire o compiere con tiepidezza regole o uffici della comunità. Anche le lievi mancanze possono condurre a dissensi o scandali all'interno della convivenza e la riprensione per colpe leggere è ammessa da parte di chiunque ravvisi gli estremi per esortare ad un comportamento più aderente allo spirito della comunità religiosa. Ogni Dimessa può essere avvisata dalle consorelle per maldicenze, mormorazioni, bugie, colpe per le quali deve pub-

[16] *Ibidem.*

blicamente compiere la penitenza di fare il segno della croce in terra con la lingua. Più avvisi ad una stessa persona possono condurre all'espulsione dalla Compagnia[17].

L'istituto della capitolazione è un ulteriore passo verso l'interiorizzazione dei comportamenti funzionali alla disciplinata convivenza nella comunità, premessa per un avvio alla perfezione interiore che prevede un'ulteriore fase della capitolazione che si compie dopo essersi emendata dai primi difetti.

Caratteri tipici della capitolazione che si svolge alla presenza della responsabile della comunità, delle officiali e delle sorelle congregate, sono i seguenti:

si prendono in esame difetti e non colpe gravi che debbono essere oggetto di confessione;

la capitolata si accusa e ascolta gli interventi delle sorelle che possono suggerirle altre mancanze di cui non è cosciente o che non vuole ammettere;

le officiali suggeriscono rimedi spirituali, riflessioni, letture che possono indurre al pentimento e alla emendazione.

La durata della capitolazione è di sei mesi, durante i quali la capitolata sarà esentata dai più impegnativi uffici della comunità per dedicarsi esclusivamente all'esame e alla emendazione dei suoi difetti. Ogni mese ella dovrà sottoporsi all'esame di un difetto.

Le capitolazioni verranno scritte in un libro che costituirà una sorta di itinerario spirituale per l'intero gruppo e una specie di testo giurisprudenziale per risolvere in modo analogo problemi affini che si potessero presentare[18].

L'istituto delle capitolazioni riguarda prevalentemente la disciplina interna della comunità e l'acquisizione da parte delle capitolate delle virtù primarie per accedere ad una più

[17] *Gli Ordini della divota Compagnia delle Dimesse* cit., cap. XXVII, pp. 40-44.

[18] *Ibidem*, capitoli XLVII-L, pp. 72-84.

intensa vita di devozione. Hanno il carattere di correzione fraterna tra le sorelle senza la partecipazione di un sacerdote o membro della gerarchia ecclesiastica.

La pratica, atipica nel panorama delle convivenze religiose, anche monastiche, ha fatto sì che l'istituto sia stato spesso confuso con una prassi di confessione tra donne. Nei primi decenni del Seicento la stessa inquisizione veneziana prese di mira l'istituto accusando le maestre della Compagnia delle Dimesse di Murano di praticare la confessione scritta, ritenuta una prassi ereticale[19].

L'istituto delle capitolazioni fondato dal Pagani ha indubbiamente come referente la pratica analoga che veniva compiuta nelle prime comunità barnabitiche di cui il Pagani stesso era stato membro prima di abbandonare l'istituto e divenire frate francescano. L'accusa rivolta alla angelica Paola Antonia Negri di confessare e imporre penitenze anche ai membri maschili della comunità doveva condurre a una crisi istituzionale la prima comunità barnabitica causando la divisione dell'istituto in due distinti rami maschile e femminile, il secondo dei quali doveva abbandonare il suo statuto laicale e sottomettersi alla clausura[20]. Nel territorio veneto l'istituto delle Dimesse doveva rinnovare lo spirito barnabitico, ricevendo tuttavia l'approvazione ecclesiastica per essere esclusivamente femminile e per essere sottoposto direttamente alle dipendenze del vescovo.

Certo alcune rigidità spirituali e penitenziali della prima prassi barnabitica vennero corrette, ma non c'è dubbio che l'istituto delle capitolazioni delle Dimesse doveva rivelarsi per tutto il corso del secolo XVI come una delle massime

[19] G. PAOLIN, *Confessione e confessori al femminile: monache e direttori spirituali in ambito veneto tra '600 e '700,* in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna,* Torino 1991, pp. 366-388.

[20] Sulla vicenda della Negri cfr. A. ERBA, *Il «caso» di Paola Antonia Negri nel Cinquecento italiano,* in E. SCHULTE VAN KESSEL (ed), *Donne e uomini nella cultura spirituale (XIV-XVII secolo),* The Hague-Roma 1986, pp. 193-212. Sui rapporti tra la Negri e il Pagani cfr. M. FIRPO, *Paola Antonia Negri da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»,* in «Barnabiti studi», 7, 1992, pp. 7-79.

espressioni di pratica interpersonale tendente alla omogeneizzazione dei comportamenti e alla interiorizzazione di una disciplina personale e sociale.

Il rinvenimento di ventidue capitolazioni del collegio delle Dimesse di Udine redatte tra il 1632 e il 1731 consente di esaminare i difetti che venivano sottoposti a discussione ed emendazione.

L'istituto delle Dimesse di Udine venne fondato nel 1656 dalle sorelle Nicolosa e Cesarea Rovere o della Rovere ed ebbe origine da una prima esperienza di istruzione femminile condotta in casa dalla sorella delle due fondatrici, Paola[21]. Il contesto religioso in cui matura la decisione di aprire il collegio è l'azione dell'Oratorio di San Filippo Neri, introdotto in Udine nel 1630, scuola di spiritualità per «nobili et populari», maschi e femmine. Le sorelle Rovere vi si erano iscritte e seguivano le direttive spirituali del sacerdote Paolo Carlo Soardi, confessore dell'Oratorio e personalità di spicco nella cultura religiosa udinese del tempo[22]. Per la fondazione dell'istituto le Rovere si rivolsero alle Dimesse di Murano che inviarono come istitutrici le sorelle Marina Angelica Contarini, nobile veneta, e Ardemia Pittiani, nobile di San Daniele del Friuli. Il collegio udinese trovò tra la popolazione immediato consenso, testimoniato da una notevole affluenza di professioni, tanto che dopo dieci anni contava 15 sorelle. Si trattava di un istituto che stava assumendo una fisionomia atipica rispetto al dettato del fondatore, che prescriveva piccole convivenze che non superassero le otto persone per casa pur prevedendo la possibilità di cogestione di diverse case della stessa città. In seguito il collegio di Udine

[21] Cfr. BERTOLLA, *Le Dimesse di Udine Figlie dell'Immacolata Concezione. Tre secoli di vita (1656-1956)*, Udine 1963 e A. CARLEVARIS, *La Compagnia delle Dimesse a Udine nei secoli XVII e XVIII*, tesi di laurea discussa all'Università di Udine, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1990-91, rel. G. Zarri.

[22] Autore di testi spirituali e agiografo dei beati locali Bertrando e Elena Valentinis. Cfr. A. TILATTI, *Riscritture agiografiche: santi medievali nella cultura friulana dei secoli XVII e XVIII*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità*, cit., pp. 280-305.

giunse a comprendere 24 professe, presentandosi così come l'unione di tre case. La prima vestizione, dopo quella delle fondatrici, avvenne nel 1659. Da quell'anno l'incremento delle sorelle fu progressivo e costante. Entrarono prevalentemente giovani di circa 18 anni, ma non mancarono donne adulte di età assai superiore, dai 26 anni di Eulalia Sabbadini, ai 37 di Elena Tanise, sino ai 58 della vedova Elisabetta Caterina Belia[23]. L'area di reclutamento era la città di Udine e il territorio circostante. La gerarchia interna dell'istituto prevedeva una responsabile della casa, detta anche il capo, alcune Maggiori e Maestre delle novizie; vi erano poi le servitrici. Nel collegio si conduceva vita ritirata, pur non essendo prevista la clausura, e i rapporti con l'esterno erano regolamentati da norme precise. Una volta al mese venivano accolte le «forestiere», donne devote che si recavano dalle Dimesse per conversazioni spirituali e talvolta chiedevano di entrare a far parte della congregazione[24].

L'istituto delle capitolazioni, secondo quanto ci testimoniano i documenti pervenuti, era pratica attivata fin dall'ingresso nel collegio. Servirono di esempio alle sorelle udinesi le capitolazioni delle istitutrici della congregazione di Murano fatte nel 1632 e 1639 e conservate tra le scritture del collegio di Udine[25]. Entrambe le dimesse venete portarono a compimento l'istituto della capitolazione che prevedeva l'esame di sei difetti della durata di sei mesi. Poche delle sorelle udinesi giunsero alla fine del faticoso esercizio spirituale[26], la maggior parte dedicò tre mesi all'introspezione e all'emendazio-

[23] Notizie sulla vestizione e morte delle prime sorelle sono riportate nel *Libro di memorie diverse del fondamento di questa Congregatione e di quante sono vestite e passate a miglior vita nella medesima Congregatione* di Paolo C. SOARDI, manoscritto dell'Archivio del Collegio delle Dimesse di Udine (ADU).

[24] *Gi ordini della divota Compagnia*, cit., cap. XI, p. 10.

[25] ADU, *Sezione manoscritti antichi*, Capitolazioni.

[26] *Ibidem*, Le sole capitolazioni che riportano l'esame di sei difetti sono quelle di Eulalia (senza anno) e Elisabetta Antonia (1680); cinque difetti Cesaria Rovere (1660) e Madonna Elena (1665); quattro difetti Nicolosa Rovere (1660).

ne delle proprie inclinazioni contrarie allo spirito della regola.

Scopo primario della pratica devota era quello di far interiorizzare le virtù che erano ritenute basilari per il raggiungimento della perfezione cristiana, identificata con la perfetta osservanza degli ordini della congregazione. Il metodo era quello di enunciare i difetti e di meditare sui rimedi proposti dalle Maggiori. Tali rimedi consistevano in esercizi spirituali e letture tendenti a indurre l'acquisizione della virtù contraria al vizio riscontrato. Costante punto di riferimento per l'emendamento dei difetti è il rinvio alla meditazione di uno o l'altro capitolo degli *Ordini della divota compagnia delle Dimesse.* A questo testo basilare si aggiungono pochi altri libri spirituali che si connettono direttamente all'esperienza religiosa della congregazione, come *La Tromba della militia christiana* dello stesso Antonio Pagani[27] e il *Paradiso* di Maria Alberghetti[28], fondatrice delle Dimesse di Padova, o che costituiscono il più comune alimento dei devoti della controriforma: dall'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, agli scritti di Alfonso Rodriguez e dell'Arias, alle vite dei santi. Tra le letture consigliate nelle capitolazioni figura anche un testo di carattere mistico come l'opera di Taulero, ma l'ispirazione ascetica prevale decisamente su quella contemplativa. Tra i santi che vengono portati ad esempio o di cui si ricordano i detti prevalgono, con l'eccezione dei santi padri, di Francesco e di Caterina da Siena, i moderni imitatori di Cristo: Luigi Gonzaga, Filippo Neri, Carlo Borromeo, Teresa d'Avila e Francesco di Sales.

L'istituto della capitolazione prevede un procedimento definito che rende necessariamente omogenei e ripetitivi i capitoli delle singole dimesse, pur lasciando intravvedere le esperienze e le difficoltà personali di ciascuna. Ci si esamina

[27] A. PAGANI, *La tromba della militia christiana et la somma delle osservationi per conseguir le più honorate corone del combattimento spirituale*, Venezia, Francesco Ziletti, 1585.

[28] M. ALBERGHETTI, *Paradiso d'essercitii interni piantati da Dio per delitie dell'anima sua sposa*, Padova, Paolo Frambotti, 1657.

innanzi tutto sui difetti che si oppongono maggiormente all'ordinato vivere nella comunità, intesa come società gerarchizzata fondata sull'obbedienza alle Maggiori e come convivenza strutturata secondo un ideale di vita perfetta. Vizi capitali sono considerati la superbia, la propria volontà e il proprio parere, cui si aggiungono difetti più direttamente legati all'incremento del profitto spirituale come la tiepidezza nell'osservanza della regola o la ricerca di gusti e fervori nelle pratiche devote. Ciascun difetto è esaminato in stretta relazione con l'esperienza quotidiana e riguarda le mancanze che hanno attinenza prevalentemente con rapporti interpersonali o che possono causare «scandalo» alle consorelle. Per questo motivo l'emendazione del difetto si ritiene favorita dalla pubblica confessione e dall'ascolto del consiglio della congregazione.

Scritti in forma sintetica, i capitoli delle Dimesse di Udine rivelano una decisa assenza di mediazione culturale che rinvia ad un basso livello di istruzione. Il testo appare tuttavia ispirato dall'intento di esternare sentimenti e inclinazioni espresse con sincerità d'animo e consente di avvertire lo sforzo introspettivo che l'accusa del difetto e della colpa richiede. Nessun elemento permette di dedurre se i capitoli siano stati redatti dalle dimesse interessate o trascritti, come vorrebbero gli *Ordini*, da una apposita incaricata. Si tratta di grafie diverse, ma si può postulare un variare nel tempo delle sorelle destinate a questo ufficio. È vero però che molti documenti terminano con la formula «Pregate per me» che fa supporre una prima redazione da parte della capitolata stessa.

Vediamo, a scopo esemplificativo, come madonna Ardemia Pittiani, Dimessa a Murano e poi istitutrice del collegio di Udine, si accusa del vizio della superbia:

«Difetto 1. Superbia per la quale resiste alle humiliatione et cognitione de proprii defetti, così del lume interno come degli avisi che li vengono datti, pigliando da quelle occasione di ramarico, parendoli d'esser avisata per animo apasionato et interessato; dal che a volte si confonde et dice parole argute contro le sorelle et Magiori,

et prorompe in proponomenti di tralasiare il buon essere, indurendosi, abandonando il carico che tien per l'obedienza»[29].

Il vizio della superbia è qui esaminato in rapporto alla difficoltà di adeguarsi ad uno dei mezzi proposti dal Pagani per attuare concretamente la correzione fraterna tra le dimesse: la pratica degli avvisi. La facoltà concessa a tutti i membri della comunità di riprendere chi «in cosa leggiera, et non di importanza desse scandalo con tristi costumi; o con parole mondane, o moraci; o con mormoratione, et maldicenza; o con palese bugia, o doppiezza»[30] era finalizzata all'accrescimento della pace e dell'unione virtuosa e all'estirpazione degli «amari germogli delle vitiose passioni»[31]. L'accettazione delle osservazioni e dei rilievi nei comportamenti da parte di qualsivoglia consorella, senza distinzione di gerarchie, doveva essere tuttavia uno strumento di disciplina che metteva a dura prova la sensibilità di tutti i membri della congregazione, come provano gli stessi capitoli delle Dimesse, e non evitava il sorgere di diffidenze e malumori. L'accettazione pacata degli avvisi era al contrario esercizio di umiltà, quella virtù appunto che si raccomandava come antitodo alla superbia e che si prescriveva ad Ardemia Pittiani come rimedio al suo primo difetto:

«Rimedio 1. Consideri che il giusto è pronto acusatore di se medesimo. Però disse Nostro Signore che chi si humilierà sarà esaltato et per il contrario il sostentatore di se stesso sarà esinanito. Si inanimi dunque alla santa Anichilatione, rincorandosi, mirando nell'esempio che li ha dato il mansuetissimo Giesù stando così invincibile sotto le false accuse, non aprendo in sua difesa quella santissima buoca. Consideri la superbia esser odiata dalla Divina Maestà et castigata severamente, come si ha moltissimi esempi; e l'humiltà molto favorita, come si può vedere nella Santissima Vergine et nel Publicano et inumerabili altri. Vega la scurità di mente, confusione et debolezza di spirito nascer dalla malla radice della superbia; et procuri distruggier tutti questi effetti con gli atti ferventi oposti a

[29] ADU, *Sezione manoscritti antichi*, Capitolazione del 24 gennaio 1632.

[30] *Ordini della divota Compagnia*, cit., Cap. XXVII, p. 40.

[31] *Ibidem*.

tal inchinatione et ochio semplice mirante in Dio. Et lega il discorso dell'humiltà del P. Alfonso Rodriguez et gli *Ordini*, Cap. 55, n° 48»[32].

Il secondo difetto che si oppone ad un ordinato svolgimento della vita regolare e al profitto spirituale delle dimesse è il «proprio parere». Dal convincimento di possedere chiarezza di idee ed equità di giudizio deriva la tendenza di Marina Angelica Contarini a sottoporre a discussione gli ordini ricevuti:

«Difetto 1. Il proprio parere che gli partorisce d'andar discorendo nelle divine ordinazioni più di quello gli è conceso, non si sapendo sotometer a quelle semplicemente; ma par gli vogli meter del s[u]o in qualche modo. Et lo isteso fa a volte con alcune ordinatione delle Maggiori»[33].

Di più, Eulalia Sabbadini si avvale di un indiscusso ascendente sulle consorelle per convincerle ad assecondarla nelle sue inclinazioni:

«Capo 2. Difetto 1. Mostra certa viveza, disparer e volontà nel il suo operare con le compagne, ne le obedienze, che destra destra procura di tirar le altre a condesender alla sua sodisfatione, fidandosi più del suo parer che abraciar l'ordine in semplicità da chi è più pratico de la Compagnia»[34].

Allo stesso modo l'attaccamento al «proprio parere» rende Chiara Gabrieli restia ad adeguarsi alla pratica dell'obbedienza, virtù su cui si regge l'ordine quotidiano della comunità delle Dimesse e l'ordinamento di ogni società gerarchica:

«Capo 2. Difetto 1. Proprio parere che la par stimar poco l'obedienza, non domandando licenza nel usar del oratorio. E quando ha bisogno di qualcosa sta più presto salda nel suo parer che chiede la debita licenza, così si priva del merito de l'obedienza santa che

[32] ADU, *Sezione manoscritti antichi*, Capitolazione del 24 gennaio 1632.

[33] *Ibidem*, Capitolazione del 16 ottobre 1642.

[34] *Ibidem*, Capitolazione dell'8 aprile 1659.

haverebbe nel stesso atto di tior il suo bisogno per fin di obedienza e somissione di parere»[35].

Anche l'attaccamento alla propria volontà è difetto che si oppone alla obbedienza e alla accettazione delle eventuali disparità che possono verificarsi nella vita quotidiana della consorelle. Così Elena Tanise si accusa nel capitolo del 1665:

«Difetto 3. Si vede in una volontà molto viva che li fa tior in sinistro molte cose che li vengono dette per suo bene e profitto. Se ben li vien mostrata la verità, vuol sostentar la sua opinione salda. Di qui li aviene di star osservando. Se viene usata qualche carità con alcune altre se ne risente con parole di lamentanza, dicendo non si compatise a lei come a le altre»[36].

L'esame e l'accusa dei difetti che si connettono con la superbia e con la conservazione di abitudini che stentano ad adeguarsi al processo di omologazione che la vita comunitaria richiede hanno riferimento diretto all'ottenimento e alla perfetta attuazione della disciplina regolare. Più direttamente legati alla costruzione di una salda disciplina interiore sono i difetti che attengono all'ordinata pratica degli esercizi spirituali: l'insoddisfazione per il proprio avanzamento nella via della perfezione che genera tristezza e malinconia e la ricerca di gusti spirituali. È soprattutto Marina Angelica Contarini che a più riprese, nella capitolazione del 1639 e in quella del 1642, accusa inclinazioni e sentimenti disordinati nell'ambito interiore:

«Capo 3. Difetto 2. Quando da Nostro Signore gli è a volte sotrato il lume e gusto spirituale cade in soverchia tristeza d'anima, che in un medesimo tempo gli offende il suo maggior bene spirituale et anco corporale»[37].

«Capo 3. Difetto 1. Tristeza di animo inordinata, per la quale a volte si perde dietro a pensieri nogiosi che gli impedisce al suo

[35] *Ibidem*, Capitolazione del 9 luglio 1663.

[36] *Ibidem*, Capitolazione del 22 aprile 1665.

[37] *Ibidem*, Capitolazione del 16 giugno 1639.

profito; e ciò particolarmente quando le occasioni sono concernenti all'offesa di Dio o di cosa contra il dovere.

Difetto 2. A volte cade in certa tristeza d'animo et oscurità mentale che gli aportano grande aridità di spirito, per la qual [è] in degietion di animo et agitatione delle passione, non si sapendo aprofitar da tali permisioni del Signore come doverebe.

Difetto 3. Dalla radice suddetta di inordinata tristezza gli aviene il cader a volte in certa difidenza di parer, a profitare pernitiosa, per la quale teme di non far mai bene alcuno, confusione et perniziosa pusilanimità d'animo».

«Capo 5. Difetto 1. Gola spirituale, per la quale a volte dimora più nel gusto che non si svelgia in cercar con fervor di spirito il sodo della virtù; da che gli accade che, urtando nel contraro, cade in languideza et si rienpie di oscurità»[38].

I rimedi suggeriti a Marina Angelica per superare i suoi difetti spirituali non si discostano dalle virtù primarie che debbono contraddistinguere la Dimessa: disprezzo della propria volontà e adeguamento alla volontà di Dio, umiltà e accettazione del proprio stato di aridità spirituale, nella convinzione che non è qui «il luogo di regnare ma bensì di militare, però come fidel serva stii vigilante ad aspetar il suo Signore et gli apri la porta del cuore obedendo alle sue sante inspiratione»[39].

Umiltà, ubbidienza, rinuncia alla propria volontà, disciplina interiore sono i mezzi per vincere le passioni, l'antidoto per i difetti da sconfiggere, ma non costituiscono soltanto il presupposto di un perfezionamento individuale; esse sono anche alla base di una ordinata convivenza che si esprime all'esterno con un sistema di segni riassumibile nella immagine del parlare angelico, della «sacra conversazione». Tra i difetti che compaiono nelle capitolazioni delle Dimesse udinesi occupa un posto rilevante la «conversazione mondana», con cui si intende un atteggiamento interiore di attaccamento alle cose o alle persone dalle quali ci si è distaccati,

[38] *Ibidem*, Capitolazione del 16 ottobre 1642.

[39] *Ibidem*, Capo 5, Rimedio 1.

ma anche un comportamento esterno che fa coincidere il mondano con il tono della voce alta e imperiosa e il sacro con il tono basso, che deve contraddistinguere la «vocazione» della Dimessa. Così si esprimono Ardemia Pittiani nel 1632 e Lucia nel 1683:

«Difetto 2. Nella sua conversatione tratta con giesto et modo mondano, usando parole imperiose et argute che tiene del pungiente; e poi par che vogli nascondere questa sua imperfectione con acorteza mondana et dia loco a multiplicità di parole et vane gierandole che la porta fuor d'ogni buon essercitio. Et parla con le servitrici in modo che tien più della Madonna secolare che della Demessa virtuosa»[40].

«Difetto 2. Si ha osservato anco molte volte questa incustodia et libertà nel suo parlare, in particolare nel haver havute l'occasioni d'andar fuori, d'haversi poi messa in discorsi diversi con certe cose di mondo, con le sue compagne et anco con le serve, cosa che non aportava tanto bon essempio a chi la sentiva»[41].

L'attenzione al comportamento esterno nella conversazione è punto sempre presente nelle capitolazioni dell'ultimo quarto del Seicento e del primo Settecento, in connessione con l'estendersi a strati sempre più estesi della società dell'arte della «civil conversazione»[42], e con l'ormai avvenuta codificazione del parlare a voce bassa come segno distintivo della Compagnia. Con queste parole Caterina Rosa nel 1696, Dorotea nel 1707 e Lucrezia Teresa nel 1713 confessano di non aver ancora appreso l'arte della religiosa conversazione:

«Difetto 2. Mostra nel suo trattare, massime con le uguali e le inferiori, superbia e parere troppo vivo, che comanda con imperio et alterezza, con parole alquanto arroganti, mostrando di far poco conto del parere delle altre. Il qual modo di fare non è di Dimessa»[43].

«Capo 2. Difetto primo. Usa poca diligenza nel osservanza delli

[40] *Ibidem*, Capitolazione del 25 gennaio 1632.

[41] *Ibidem*, Capitolazione del 12 dicembre 1683.

[42] Cfr. P. BURKE, *The art of Conversation*, Cambridge 1993.

[43] ADU, *Sezione manoscritti antichi*, Capitolazione del 30 giugno 1696.

santi ordini. Parla senza la debita licenza. Non tiene la voce bassa et sommessa come si usa nelle Dimesse, e nel suo parlare par tenghi costume mondano»[44].

«Difetto 4. Si vede nella sua conversacione tratare con certo modo che à del mondano, parlando con voce alta»[45].

Meno attente delle prime istitutrici della Compagnia ad acquisire le virtù della disciplina interiore, dopo oltre mezzo secolo di radicamento nella società friulana e di perseveranza nell'attuazione della pratica delle capitolazioni, le Dimesse di Udine hanno selezionato un carattere comportamentale che appare come segno all'esterno del loro vivere in religione. Come nel Cinquecento l'abito dimesso aveva rappresentato il simbolo della conversione, del distacco individuale dalla vita mondana, nel Sei e Settecento la «sacra conversazione» esprime il raggiungimento di una disciplina comunitaria, perseguita attivamente nel vivere quotidiano e simbolizzata all'esterno nell'arte del parlare sommessamente. Osservanza regolare e *civilitas* sono ormai divenuti elementi imprescindibili di quel processo di disciplinamento femminile che si attua nelle istituzioni, sempre più varie e numerose, preposte all'educazione delle donne: i monasteri, i collegi delle Orsoline e delle Dimesse, le nuove Compagnie laicali che sorgono in diverse città alla fine del secolo XVII[46] trasmettono attraverso una pratica di vita comunitaria tendente ad interiorizzare umiltà, rinuncia alla propria volontà, controllo dei comportamenti sociali, quelle virtù che appaiono caratterizzare la donna «istruita» del secolo XVIII.

[44] *Ibidem*, Capitolazione del 26 novembre 1707.

[45] *Ibidem*, Capitolazione del 4 marzo 1713.

[46] Cfr. M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. SCARAFFIA-G. ZARRI (ed), *Donne e fede*, cit., pp. 327-373.

Il giudice della coscienza e la coscienza del giudice

di *Miriam Turrini*

Nel 1650 fu pubblicato a Venezia il *Tractatus moralis ad defensam animarum advocatorum, iudicum, reorum... in quo spectantia ad forum fori pro foro poli discutiuntur*[1] di Pietro Paolo Guazzini, appartenente alla Congregazione dell'Oratorio di Città di Castello e nominato penitenziere dal vescovo della stessa città[2]. Due convinzioni animano il trattatista: che coloro che esercitano nel foro mettono in gioco la salvezza della propria anima e che l'ingiustizia perpetrata in molte cause è dovuta al fatto che i forensi male accordano la pratica del foro esterno, dei tribunali, con le esigenze del foro interno, della salvezza dell'anima:

«Vanum est reorum causas defendere si a reatu animam suam christianus homo non defendit. Quapropter libenter aggressus sum hanc materiam iudicialem tractandam ad defensam spiritualem conscientiae eorum qui in foro versantur et eo magis tum quia materia valde practicabilis est, tum quia hanc censeo esse rationem cur tot causae et lites pereunt et in eis iniustitiae appareant multae, quia male a forensibus accomodatur forum fori cum foro poli»[3].

[1] Venetiis, apud Thomasinum, 1650. Sulle espressioni *forum fori* e *forum poli*, risalenti all'età grazianea, ma di derivazione patristica, e inusuali a metà sec. XVII, dal Guazzini assunte nel significato di foro esterno, civile ed ecclesiastico, e foro interno, cfr. A. MOSTAZA, *Forum internum – forum externum*, in «Revista española de derecho canonico», XXIII, 1967, pp. 253-331 (in particolare pp. 256-258); G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Padova 1961, pp. 25-50.

[2] C. VILLAROSA, marchese di, *Memorie degli scrittori filippini*, I, Napoli 1837, p. 146.

[3] P.P. GUAZZINI, *Tractatus moralis*, cit., c. 3v.

L'attività degli avvocati e dei giudici viene pertanto meticolosamente esaminata dal Guazzini, figlio di un giurista[4], per individuare i possibili peccati da evitare. Ciò che preme è sia la salvezza individuale sia il bene pubblico, entrambi raggiungibili soltanto attraverso la costruzione della coscienza del singolo, in questo caso della coscienza dell'avvocato e del giudice[5].

A quest'ultimo, in particolare, servirà per esercitare le sue funzioni non soltanto il sale della sapienza e della scienza («sal sapientiae et scientiae») ma anche il sale della coscienza («sal conscientiae») aveva ricordato[6] nei suoi *Commentarii resolutorii de examine ecclesiastico et disquisitionibus moralis ac practicae theologiae*, editi a Bologna tra il 1623 e il 1627 in tre volumi, un altro penitenziere, il barnabita Omobono de Bonis. Secondo l'attivo casista, infatti, l'ufficio del giudice non consiste soltanto «in danda» ma anche «in observanda disciplina»[7]. L'azione del giudice si configura come disciplinatrice, ma richiede a sua volta di essere disciplinata.

[4] Sebastiano Guazzini (1559-1650) fu luogotenente dell'auditore criminale a Roma e autore di un *Tractatus ad defensam inquisitorum, carceratorum, reorum et condemnatorum super quocumque crimine*, Roma 1614, in due volumi, cfr. N. DEL RE, *Prospero Farinacci giureconsulto romano (1544-1618)*, in «Archivio della società romana di Storia patria», XLVIII, 1975, pp. 164-166. Pietro Paolo Guazzini presenta il proprio trattato come coronamento dell'opera del padre, ai fini della difesa, e quindi della salvezza, anche delle anime, P.P. GUAZZINI, *Tractatus moralis*, cit., c. 3v.

[5] Il *Tractatus moralis* si divide in due libri, il primo dedicato all'avvocato (pp. 1-69), il secondo, più ampio, al giudice (pp. 69- 450).

[6] L'espressione aveva già una lunga tradizione nella letteratura giuridica, cfr. le fonti riportate in GABRIEL ALVAREZ DE VELASCO, *Iudex perfectus*, Lugduni, sumptibus Horatii Boissat et Georgii Remeus, 1662, p. 284, che cita anche il giurista Baldo.

[7] OMOBONO DE BONIS, *Commentarii resolutorii... Pars secunda*, Bononiae, apud Nicolaum Tebaldinum, 1626, p. 110. Su Omobono De Bonis (1569c.-1634) cfr. G. BOFFITO, *Biblioteca barnabitica illustrata*, I, Firenze 1933, pp. 299-303. Un profilo del giudice, requisiti e compiti, è tracciato dal barnabita nel libro *De humanae vitae statibus eorumque officiis et obligationibus commentaria*, Bononiae, ex typographia Victorii Benatii, 1619, pp. 410-430.

È questa l'ottica nella quale si collocano le lunghe trattazioni che i casisti di coscienza dedicano al giudice tra metà Quattrocento e metà Seicento. Le problematiche connesse alla pratica forense vengono affrontate diffusamente sia nelle *Summae* alfabetiche tardomedievali sia nei nuovi corsi di teologia morale e nelle raccolte di casi di coscienza di fine Cinquecento-inizi Seicento. E trovano il loro spazio anche nei manuali per penitenti e confessori[8]. Nella struttura delle opere si inseriscono in diversi punti della classificazione casistica – a testimonianza della complessa trama concettuale nella quale si collocano (*correctio fraterna, furtus, irregularitas, iudicium, iurisdictio, homicidium, lex, sententia, simonia*) –, ma l'esame sistematico trova i suoi luoghi privilegiati nei capitoli dedicati ai peccati degli stati e in quelli riguardanti l'avarizia o l'ottavo precetto del decalogo – non dire falsa testimonianza – oppure la tematica *de iustitia et iure* nelle opere di fine Cinquecento-inizi Seicento.

Questo interesse dei «professori di teologia morale», in particolare di quelli del suo secolo, per le «cose forensi» è oggetto di dura critica da parte del cardinal Giovan Battista De Luca nell'opera *Il dottor volgare*, edita a Roma nel 1673. Fonti di conoscenza, ambiti d'azione, abilità richieste sono differenti per chi si occupa del foro interno e per chi è impegnato nelle attività del foro esterno;

«onde, conforme saria errore de' confessori il voler caminare con le dottrine di Bartolo e di Baldo, così all'incontro non pare che a'

[8] Su tale abbondante letteratura, in particolare per la produzione italiana, cfr. M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografia 13), Bologna 1991, e la bibliografia ivi riportata. La casistica di coscienza dell'età moderna è stata recentemente oggetto di alcuni studi da segnalare: L. GALLAGHER, *Meduza's Gaze. Casuistry and Conscience in the Renaissance*, Stanford (California), 1991; A.R. JONSEN-S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley-Los Angeles-London 1988; H.D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main - Leipzig 1991, pp. 175-215; E. LEITES (ed), *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Cambridge 1988; Ph. SCHMITZ, *Kasuistik. Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral*, in «Theologie und Philosophie», LXVII, 1992, pp. 29- 59.

giudici ed a' consiglieri sia molto congruo (maggiormente in concorso de' giuristi) far gran fondamento nelli scrittori di diversa professione, ma che, essendo le facoltà distinte, ciascuno s'eserciti nella sua[9]».

Nessuna commistione è tollerabile tra foro interno e foro esterno.

Né la voce del De Luca appare isolata a metà secolo XVII circa la distinzione disciplinare e pratica tra teologia morale e diritto. Molto polemico nei confronti delle continue incursioni dei teologi in campo giuridico, operate senza alcuna competenza, era stato lo spagnolo Miguel Ferro Manrique, autore di una raccolta di questioni morali e canonistiche, edita a Lione nel 1640 e poi a Venezia nel 1641, volta a confutare le soluzioni di un casista di grande fortuna quale il teatino Antonino Diana[10]. Ma contro le tesi del Ferro Manrique e per sottolineare la necessità che i teologi morali si occupino di tematiche giuridiche, il gesuita Georges Gobat, pure casista di fama, aveva successivamente pubblicato a Friburgo in Svizzera nel 1654 le *Vindiciae theologicae quibus adversus nonnullos iureconsultos defenduntur et in sua possessione conservantur theologi scribentes de materiis alterutro iure comprehensis*[11]. La questione del rapporto tra teo-

[9] GIOVAN BATTISTA DE LUCA, *Il dottor volgare*, Colonia, a spese di Modesto Fenzo stampatore in Venezia, 1740, pp. 60-61. Su Giovan Battista De Luca (1614-1683) cfr. in particolare A. LAURO, *Il cardinale Giovan Battista De Luca. Diritto e riforme nello Stato della Chiesa (1676-1683)*, Napoli 1991; A. MAZZACANE, *De Luca, Giovanni Battista*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXXVIII, Roma 1990, pp. 240-247.

[10] MIGUEL FERRO MANRIQUE, *Resolutarum quaestionum moralium et vicarialium... pars prima [-secunda]*, Venetiis, apud Iacobum Sarzinam, 1641, 2 voll., *passim*. Sul canonista Miguel Ferro Manrique (m. 1622) cfr. J.F. VON SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, Graz 1956 (rist. anast. dell'ed. Stuttgart 1880), III 1, pp. 761-762. Su Antonino Diana (1585-1663) cfr. A.F. VEZZOSI, *I scrittori de' chierici regolari detti teatini*, II, Roma 1780, pp. 301-313.

[11] Friburgi Helvetiorum, typis Davidis Irrbisch, 1654. Su Georges Gobat (1600-1679) cfr. W. KRATZ, *Georg Gobat S.J.*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», XXXIX, 1915, pp. 649-674; R. HOFMANN, *Gobat, Georges*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, Freiburg im Breisgau 1960, coll. 1032-1033.

logia morale e diritto, tra casisti e giuristi, a metà Seicento era aperta e viva.

Quanto richiamato finora, azione disciplinatrice nei confronti del giudice, in un'ottica che si allarga al disciplinamento dell'intera società, e rapporto tra foro interno e foro esterno, sono i due punti focali dell'indagine sulla figura e l'azione del giudice nella letteratura per la confessione della prima età moderna, della quale si presentano qui i primi esiti. La ricerca intende verificare in particolare nell'ambito della casistica di coscienza – scelto per le sue caratteristiche di incrocio tra teoria e prassi – la consistenza e le modalità dei processi di disciplinamento sociale e di secolarizzazione nel contesto del complesso ridisegnarsi dei poteri tra Quattrocento e Seicento in Occidente.

L'analisi della problematica relativa al giudice nella casistica di coscienza – accantonate per ora le questioni specifiche relative al giudice ecclesiastico[12] – si è concentrata perciò attorno a due nuclei tematici: il primo riguarda le specificità della *persona publica* del giudice, in rapporto ai fondamenti istituzionali del suo potere coercitivo; il secondo è relativo alle implicazioni morali personali della pratica forense, alle conseguenze per la *persona privata* del giudice derivanti dall'esercizio della sua funzione pubblica.

Nell'elaborare questo schema interpretativo si è tenuto conto di un'indicazione che emerge insistentemente dalle fonti: nel giudice coesistono sempre almeno due persone, perché può agire *ut homo* e *ut iudex*[13]. In altri termini, nella persona

[12] Ad esempio la possibile compresenza nella stessa persona delle figure del confessore e del giudice; la complessità dei fini nell'esercizio giudiziario ecclesiastico, che mira esplicitamente anche alla salvezza delle anime; l'uso peculiare nel diritto canonico di alcuni principi quali l'*epicheia* e la misericordia. Con questi due aspetti si intrecciano problematiche specifiche, non ultime quelle derivanti dall'esercizio dell'attività dell'inquisizione e legate ai rapporti tra inquisitore e confessore, sui quali sta indagando in modo sistematico Adriano Prosperi; cfr. A. PROSPERI, *L'Inquisizione in Italia*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari 1992, pp. 311-318, e il contributo pubblicato in questo stesso volume.

[13] Una terza persona è presente nel giudice ecclesiastico che, in quanto confessore, può agire anche *ut Deus*. E qui si innesta il tormentato rap-

del giudice sono compresenti una *persona privata* e una *persona publica*, secondo una distinzione pienamente assunta dal diritto canonico, nel quale era già presente nel sec. XII[14].

1. Per quanto riguarda dunque il primo aspetto della ricerca, la figura del giudice come *persona publica*, come istituzione, emerge nella casistica di coscienza della prima età moderna una concezione del giudice sempre più priva di connotazioni sacrali o moralistiche. Nessun parallelismo è presente tra *iudex* e *sacerdos*, nessuna concessione a quell'aura sacrale che circola invece nella trattatistica cinque-seicentesca secolare per e sul giudice, dal diffuso *Tractatus de sententia et re iudicata* del giureconsulto Sigismondo Scaccia, a lungo esercitante a Roma[15], al *De magistratibus* di Garsia Mastrillo, giurista nel Regno di Sicilia[16], allo *Iudex perfectus* dello spagnolo Gabriel Alvarez de Velasco[17]. Scompare anche il ritratto del giudice come ministro di Dio e suo imitatore, al quale Antonino da Firenze aveva dedicato molto spazio nella sua *Summa* di metà Quattrocento[18].

porto tra giudici ecclesiastici e confessori al quale si è accennato nella nota precedente.

14 Cfr. K.W. NÖRR, *Zur Stellung des Richters im gelehrten Prozeß der Frühzeit: Iudex secundum allegata non secundum conscientiam iudicat*, München 1967, pp. 36-50.

15 Il trattato dello Scaccia uscì a Roma nel 1628. Sul giureconsulto genovese, vissuto nella seconda metà del secolo XVI e nei primi decenni del secolo XVII, noto soprattutto per un'opera di diritto commerciale, cfr. C. SCHWARZENBERG, *Scaccia Sigismondo*, in *Novissimo digesto italiano*, XVI, Torino 1969, p. 670; N. PICARDI, *Processo civile (diritto moderno)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXVI, Varese 1987, pp. 106-108, 110-111.

16 GARSIA MASTRILLO, *De magistratibus eorum imperio et iurisdictione tractatus*, Panormi, apud Franciscum Ciottum, ex typographia Io. Baptistae Maringhi, 1616. Sul giurista siciliano, vissuto nel secolo XVII, e la sua opera cfr. E. ALBERTARIO, *Mastrillo Garsia*, in *Enciclopedia italiana*, XXII, Roma 1951, p. 542; V. SCIUTI RUSSI, *Astrea in Sicilia. Il ministero togato nella società siciliana dei secoli XVI e XVII*, Napoli 1983, p. 200 e *passim*.

17 GABRIEL ALVAREZ DE VELASCO, *Iudex perfectus*, cit. Sul Velasco, vissuto tra Cinque e Seicento, cfr. E. HOLTHÖFER, *Die Literatur zum gemeinen und partikularen Recht in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal*, in H. COING (ed), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, II 1, München 1977, p. 494.

18 ANTONINO DA FIRENZE, *Summa major sacrae theologiae*, Lugduni, per

L'azione del giudice non si inserisce nell'ambito della correzione fraterna[19], né si svolge *ad emendationem*, bensì *ad punitionem*[20]. Ha pertanto una sua specificità che la esclude dall'ambito della *caritas*[21].

Johannem Cleyn, 1506, p. III, tit. IX, cap. I. Antonino Pierozzi, arcivescovo di Firenze dal 1446 al 1459, fu anche autore di vari testi per la confessione, cfr. S. ORLANDI, *Bibliografia Antoniniana*, Città del Vaticano 1962; P. MICHAUD QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XIIe-XVIe siècles)*, Louvain-Lille-Montreal 1962, pp. 73-75; R. RUSCONI, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa*, in P. PRODI-P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 16), Bologna 1984, pp. 296-299.

[19] Nelle *Summae* tardomedievali sono da consultare le voci *Correctio*, *Correctio fraterna*, *Correctio praelatorum*; nei testi sistematici cinque-seicenteschi la casistica relativa alla correzione fraterna, collocata in ambiti tematici diversi: dalla restituzione della fama (GREGORY SAYER, *Clavis regia*, Venetiis, apud Baretium Baretium, 1605, pp. 828-837), alla carità verso il prossimo (ANTONIO DE ESCOBAR, *Liber theologiae moralis*, Lugduni, sumptibus haeredum P. Prost, Philippi Borde et Laurentii Arnaud, 1644, pp. 570-573; PAUL LAYMANN, *Theologia moralis*, Venetiis, apud Guerilios, 1651, pp. 194-195), in particolare tra le opere di misericordia spirituale (MARTIN DE AZPILCUETA, *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium*, Venetiis, Dominicum de Farris, 1598, cc. 242r-243r).

[20] La terminologia è particolarmente presente, nel capitolo dedicato al giudice, in VINCENZO FIGLIUCCI, *Quaestionum moralium de christianis officiis in casibus conscientiae ... tomi duo*, Lugduni, sumptibus Iacobi Cardon, 1633-1634, II, pp. 609-615, che la mutua dal teologo Leonardo Lessio. Il gesuita belga (1554-1623), allievo di Bellarmino e di Suarez, molto ripreso dai casisti del suo tempo, trattando la problematica del procedimento giudiziario, definisce in modo chiaro e sintetico la diversità tra la modalità di denuncia del *crimen* di tipo evangelico, correttivo, e quella *iudicialis*, punitiva o preventiva, cfr. LEONARDO LESSIO, *De iustitia et iure*, Venetiis, apud Andream Baba, 1617, p. 288 («Est autem duplex *denuntiatio*, quaedam dicitur *evangelica*, quae tendit ad emendationem fratris, et fit superiori tamquam patri, de qua supra q. 32 de correptione fraterna; alia *iudicialis*, quae spectat vel punitionem criminum ob bonum commune vel certe mali damnique impeditionem, et fit superiori tamquam iudici»). Su Leonardo Lessio cfr. P. BAILLY, *Lessius (Léonard Leys, dit)*, in *Catholicisme*, VII, Paris 1975, coll. 473-475; A. AMPE, *Lessius (Léonard)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IX, Paris 1976, coll. 709-720.

[21] *Iustitia* e *caritas* sono due categorie teologiche ben distinte nelle trattazioni circa le problematiche giudiziarie nei testi di casistica. Esplicita e

Inoltre, gli atti del giudice sono validi indipendentemente dal suo stato di peccato e dalla sua eventuale condizione di esclusione dalla Chiesa sancita da scomunica occulta o non denunciata[22]. La concezione 'secolare' di giudice emerge qui con chiarezza, anche grazie al raffronto operato da alcuni casisti di fine Cinquecento-inizi Seicento tra la loro posizione e alcune dottrine ereticali che riterrebbero in questi casi persa la potestà di giudicare, in quanto fondata sulla grazia[23].

continua è tale distinzione in P.P. GUAZZINI, *Tractatus moralis*, cit., che si serve spesso di espressioni quali *ex lege charitatis*, *ex vi charitatis*, *obligatione charitatis*, *contra charitatem*, e *obligatione iustitiae*, *contra iustitiam*.

[22] Da rilevare come tali questioni occupino molto più i casisti seicenteschi di quelli tardomedievali. Mentre, ad esempio, circa il giudice scomunicato Silvestro da Prierio nella *Summa* edita a Bologna nel 1514 si limita ad asserire «queritur quot modis iudicium redditur nullum et dico quod multis ... secundo: ratione persone agentis, puta quia est minor et agit sine autoritate curatorum ... quia est servus vel monachus aut excomunicatus et huiusmodi» (SILVESTRO MAZZOLINI DA PRIERIO, *Summa summarum quae Silvestrina nuncupatur*, Lugduni, apud Aegidium et Jacobum Huguetan, 1541, *De iudicio*, n. 4); Vincenzo Figliucci ne tratta in due punti delle sue *Quaestiones morales*, distinguendo accuratamente i diversi casi di scomunica, cfr. V. FIGLIUCCI, *Quaestionum moralium*, cit., I, pp. 359-360; II, p. 609.

[23] «Iudex ecclesiasticus sive secularis, quocunque crimine publico infamatorio, simili vel maiori, irretitus, peccat mortaliter alios criminosos iudicialiter condemnando, etiam si secundum leges alias faciat; non quidem per se ratione iudicii, cum potestatem propter peccatum non amittat, quamvis haeretici aliter dogmatizent, sed per accidens ratione scandali». L'accenno alle dottrine ereticali presente nel *Quaestionarium theologicum* di ANTONIO DE CORDOBA (Venetiis, sumptibus Baretii Baretii, 1604 [Toledo 1578¹], p. 405) diventa una diretta confutazione nella fortunata *Clavis regia* del benedettino GREGORY SAYER: «Omitto sententiam Wiclefi, qui non solum voluit iudicem quemcunque existentem in peccato peccare mortaliter sic iudicando, sed etiam amitti per quodcunque peccatum mortale authoritatem omnem, iurisdictionem et dominium ex eo quod omnem iurisdictionem et potestatem tam ecclesiasticam quam civilem in gratia fundatam esse censuerit et consequenter per peccatum mortale amitti. Quod dictum secundum error manifestus est et damnatur in Concilio Constantiensi sess. 8 artic. 15» (G. SAYER, *Clavis regia*, cit., p. 958). La linea interpretativa dei due casisti rispetto sia alle dottrine ereticali sia al testo conciliare va studiata in rapporto alle fonti alle quali si ispira, soprattutto ai testi dei teologi della Seconda scolastica citati.

Né il giudice si macchia di simonia accettando compensi per l'esercizio delle sue funzioni, perché la sua azione è temporale, profana, senza legami con lo spirituale. E a questo proposito un'indagine più accurata potrebbe rivelare un percorso non incontrastato di questa convinzione nel diritto canonico[24].

E se il giudice laico agisce svincolato dalla sfera sacra o spirituale, nemmeno le sue disposizioni soggettive influenzano la validità degli atti compiuti nel foro esterno. Non è nulla, infatti, la sentenza emessa per odio o amore nei confronti delle parti, per paura o per cupidigia[25].

Il giudice è innanzitutto un'istituzione a servizio del bene pubblico. La casistica di coscienza insiste su tale aspetto ed è a questo livello che nei testi si avvertono segnali di un mutamento nei fondamenti e nei criteri orientativi dell'attività giudiziaria nel corso dei due secoli presi in esame. Circa l'orizzonte di riferimento l'accento pare spostarsi dal rispetto di un *ordo iudiciarius* 'teologizzato', assunto come norma

[24] Non sono stati reperiti studi in proposito. Tra i casisti esaminati vi è unanimità su questo punto. Soltanto nella *Summa* del frate minore Astesano da Asti, composta ad inizi secolo XIV e stampata più volte a fine secolo XV, è menzionata l'esistenza di pareri contrastanti, da verificare nella loro reale consistenza: «Quibusdam tamen, ut dixit Alex. An., videtur quod etiam in iudice seculari vendere iudicium iustum sit simonia, quia hoc est actus virtutis et ita quo ad aliquid est spirituale», ASTESANO DA ASTI, *Summa de casibus conscientiae*, Venezia, Giovanni da Colonia e Johann Manthen, 1478, l. VI, tit. 55, n. 9.

[25] Il giudice pecca gravemente in questo caso ed è tenuto alla restituzione. Il suo giudizio è ingiusto, ma è valido. I casisti dei due secoli studiati sono concordi a questo proposito, anche se le diversità terminologiche e contestuali nell'affrontare la questione restano sintomo di avvenuti mutamenti nella loro ottica: mentre Silvestro da Prierio, nei primi decenni del secolo XVI, è attento alla definizione oggettiva del tipo di giudizio, con la distinzione tra «illicitum» e «nullum» (SILVESTRO MAZZOLINI DA PRIERIO, *Summa summarum*, cit., *De iudicio*, nn. 3-4), Antonio Naldi, a metà Seicento, tratta il problema dal punto di vista dell'obbligazione della sentenza emessa dal giudice, sottolineando le differenze esistenti tra teologi e giuristi in proposito (ANTONIO NALDI, *Summa seu resolutiones practicae notabiliores casuum fere omnium conscientiae*, Romae, apud Franciscum Caballum, 1635, p. 677).

etica, la cui infrazione causa peccato[26], alla necessità di rapportarsi con la legislazione positiva, le *leges scriptae*, e con il potere discrezionale dell'autorità pubblica sui beni degli uomini. Al termine del percorso la trattazione *De iudice* nell'*Arca vitalis* del teatino Marco Vidal pubblicata a Venezia nel 1650 è in gran parte costruita tenendo conto di due elementi con i quali confrontarsi, le *leges* e la necessità di garantire il bene pubblico[27].

Significativo a questo proposito è l'esame delle diverse soluzioni date ad un caso legato all'applicazione dell'assioma del procedimento processuale fissatosi nel corso dei secoli XII-XIII, per il quale il giudice deve giudicare secondo le prove giudiziali e non secondo la propria coscienza («iudex secundum allegata et probata non secundum conscientiam iudicare debet»). La questione, oggetto di dibattito plurisecolare, una specie di esercitazione obbligata nella casistica di coscienza, si può così formulare in termini generali: quando il giudice come persona privata, per conoscenza extragiudiziale, sa che l'imputato è innocente, ma le prove giudiziali lo dichiarano colpevole, deve giudicare in base al proprio sapere privato o in base agli esiti del processo, contro la propria coscienza? A questo caso di coscienza si connettono molteplici problematiche, relative al rapporto tra *persona privata* e *persona publica* nel giudice, ai fondamenti della *iustitia* (accento sull'*ordo iudiciarius* o sulle leggi scritte), al ruolo del giudice nella società, all'ordinamento giudiziario e alle procedure processuali, alla definizione del potere dell'autorità suprema, all'etica dell'ufficiale. Si accenna qui soltanto a due esiti dell'analisi della questione svolta sulla scorta anche di altri studi[28]: rispetto alla precedente compresen-

[26] L'espressione «Theologisierung» è stata usata da Knut Wolfgang Nörr a proposito dell'assunzione del principio dispositivo («die Verhandlungsmaxime») nel processo come obbligo di coscienza per il giudice attuata ad opera della riflessione canonistica nei secoli XII-XIII, cfr. K.W. NÖRR, *Zur Stellung des Richters*, cit., p. 52.

[27] MARCO VIDAL, *Arca vitalis*, Venetiis, typis Omnibenii Ferretti, 1650, pp. 228-238.

[28] Cfr. il prezioso lavoro del Nörr già citato (K.W. NÖRR, *Zur Stellung*

za di diverse tendenze, nel secolo XVI si afferma l'opinione dell'obbligo di giudicare «secundum allegata et probata» con forti motivazioni di consolidamento delle ragioni della *res publica*; a partire dal secolo XVII prende piede la posizione che vieta al giudice di giudicare secondo le prove giuridicamente prodotte quando si tratta di una causa criminale che possa comportare pena di morte o di mutilazione, permettendoglielo, invece, nelle cause civili o criminali minori, quando l'accusato rischia solo ammende, confisca dei beni, privazione dell'ufficio o esilio[29]. La distinzione tra cause criminali e cause civili si rivela come sintomo di una parziale relativizzazione dell'*ordo iudiciarius* e del riconoscimento, spesso esplicito, del potere discrezionale dell'autorità pubblica sui beni di uomini che anche per tali vie stanno diventando sudditi[30].

Nei testi dei casisti seicenteschi si presenta in modo diverso rispetto alle *Summae* tardomedievali la problematica relati-

des Richters) e lo studio del gesuita J. DELANGLADE, *Le juge serviteur de la loi ou gardien de la justice*, in «Revue de droit canonique», X, 1960, n. 1, pp. 141-164; XI, 1961, n. 2, pp. 3-31, che copre il periodo dal secolo XIII al secolo XX. Di Delanglade non si condivide l'alternativa posta tra giudice servitore della legge e giudice guardiano della giustizia, secondo una linea interpretativa per la quale da san Tommaso in poi si sarebbe allargata la responsabilità personale del giudice, diventato, indipendentemente da ogni legislazione positiva, in virtù del diritto naturale (inteso come difesa dei diritti naturali soggettivi) non solo il difensore di una legalità formale, ma il guardiano supremo della giustizia (cfr. in particolare *ibidem*, n. 2, p. 31). In Delanglade manca una definizione storicizzata del concetto di giustizia e vi è continua sovrapposizione tra legalità positiva e *ordo iudiciarius*. Non pare accettabile nemmeno la sua prospettiva necessariamente progressiva.

[29] Le tendenze individuate dal Delanglade devono essere più puntualmente studiate per i due secoli qui considerati, cercando anche di collegarle con le appartenenze degli autori ai vari ordini religiosi – i domenicani sembrano essere il filo rosso del giudizio *secundum allegata et probata* da san Tommaso in poi, almeno fino al secolo XVII – e di contestualizzarne i mutamenti in rapporto ai cambiamenti avvenuti nelle procedure processuali.

[30] Pietro Paolo Guazzini inizia l'esame del tanto dibattuto caso proprio con la distinzione tra i diversi tipi di beni posseduti dall'uomo in rapporto con il potere che su di essi può esercitare la *respublica*, cfr. P.P. GUAZZINI, *Tractatus moralis*, cit., p. 279.

va al dovere o meno del giudice di attenersi alle leggi scritte e alle modalità per farlo. Affrontata in modo sistematico, la questione assume una rilevanza nuova, consona al mutato interesse per le leggi caratterizzante tutta la produzione casistica a partire dalla fine del Cinquecento[31]. Pure il cambiamento terminologico è rivelatore di differenti orizzonti concettuali. Una sola citazione: nelle *Quaestiones morales* del gesuita Vincenzo Figliucci edite a Lione nel 1622 l'*ordo iuris* diventa l'*ordo legitimus*[32].

Rispetto alle *Summae* edite tra Quattro e Cinquecento mutano quindi nei testi seicenteschi le modalità della trattazione e la terminologia, ma anche le *auctoritates* e l'ottica. Si avverte la riflessione attuata sui testi tomistici, la cui interpretazione è da valutare attentamente[33], e una nuova sensibilità, che si esprime nell'accento posto sull'articolazione dei poteri, con la distinzione tra le prerogative del giudice *superior* e quelle del giudice *inferior*, tra chi stabilisce la legge e vi può derogare, il *legislator*, e chi la applica e deve attenersi ad essa, lo *iudex*, che ne è *custos* e *subditus*[34]. Come nelle *Sum-*

[31] Cfr. M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 245-270. La rilevanza assunta dalle leggi scritte per l'esercizio dell'ufficio di giudice è confermata anche dalla scomparsa della casistica sullo *iudex illitteratus*, presente ancora nelle *Summae* tra Quattro e Cinquecento.

[32] V. FIGLIUCCI, *Quaestionum moralium*, cit., II, p. 609.

[33] Già nella *Summa* del domenicano Giovanni Cagnazzo da Taggia, pubblicata a Bologna nel 1517, erano state aggiunte tre questioni esplicite sulle leggi scritte risolte sulla base della *quaestio* 60, a. 5, della *Secunda Secundae* della *Summa theologica* di san Tommaso. Ma si trattava di citazioni letterali del testo tomistico, che rivelano l'assenza di una riflessione specifica nuova in proposito, cfr. GIOVANNI CAGNAZZO DA TAGGIA, *Summa casuum conscientie quae Tabiena reformata dicitur*, Bononie, in edibus Benedicti Hectoris, 1520, *Iudicium*, nn. 2-4. Sono invece gli esiti della rilettura della *quaestio* tomistica da parte del gesuita Leonardo Lessio ad essere ripresi dai casisti del Seicento, cfr. L. LESSIO, *De iustitia et iure*, cit., p. 279. Sulle modalità con cui i testi di san Tommaso sono stati ripresi da parte dei teologi della scolastica spagnola del secolo XVI cfr. in particolare M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986 (ed. orig. *La formation de la penseé juridique moderne*, Paris 1975), pp. 295-338.

[34] La distinzione era già presente in alcune *Summae* tardomedievali a

mae tardomedievali – che si erano soffermate sulle problematiche dell'*epicheia*, del rispetto degli statuti e delle consuetudini, nonché dell'assegnazione della pena – non è formalmente in causa il principio dell'accettazione della legge scritta. Ma l'eventualità di un difficile rapporto tra giudice e legge scritta acquista consistenza nella questione che ora si discute regolarmente circa il conflitto tra *verba legis* e *mens legislatoris*, anche se le trattazioni non esaminano la casistica affrontata nella coeva letteratura giuridica o politica a proposito del rapporto tra legislatore e magistrati[35].

Nella casistica di coscienza seicentesca emerge inoltre il ruolo specifico del giudice nel rendere, con la sua sentenza, moralmente obbligatoria la legge positiva, anche di tipo semplicemente disciplinare[36]. Così, tra Cinque e Seicento i casisti consolidano in modo nuovo la *persona publica* del giudice, esplicitando che le sentenze del foro esterno possiedono la stessa *vis coactiva*[37] delle leggi scritte. Ma nello stesso tempo

proposito dell'irrogazione della pena, ma senza diventare una struttura portante dell'intera trattazione, cfr. BATTISTA TROVAMALA DI SALE, *Liber qui Rosella casuum appellatur*, Venetiis, per Paganinum de Paganinis, 1499, *Iudex. I*, n. 12; SILVESTRO MAZZOLINI DA PRIERIO, *Summa summarum*, cit., *De iudice in se. I*, n. 11.

[35] Si pensa, ad esempio, al capitolo quarto del terzo libro della *République* di Jean Bodin, cfr. JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. ISNARDI PARENTE-D. QUAGLIONI, II, Torino 1988, pp. 144- 173. Sulla questione cfr. V.I. COMPARATO, *Sulla teoria della funzione pubblica nella «République» di Jean Bodin*, in *La «République» di Jean Bodin. Atti del Convegno di Perugia*, 14-15 novembre 1980, Firenze 1981, pp. 93-112; D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova 1992, *passim*; A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, I, Milano 1982, pp. 225-236.

[36] Su questo punto si dilunga molto G. SAYER, *Clavis regia*, cit., pp. 934-939.

[37] Anche l'introduzione di questa espressione da parte dei casisti seicenteschi è debitrice della riflessione sui testi tomistici (in particolare TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, II-II, q. 60, a. 6), cfr. V. FIGLIUCCI, *Quaestionum moralium*, cit., II, p. 609, n. 154 («iudicium est quaedam applicatio legis ad personas cum vi coactiva»). Lessio, pur esprimendo un concetto analogo, non aveva utilizzato gli stessi termini, cfr. L. LESSIO, *De iustitia et iure*, cit., p. 279, n. 49 («iudex debet habere auctorita-

l'istituzione costruita risulta subito contestata nel foro della coscienza, per il quale le sentenze ingiuste non sono obbliganti, anche qualora vengano ritenute valide per motivi di bene pubblico[38].

2. Il giudizio al quale il giudice come *persona privata* (*ut homo*) viene sottoposto nel foro interno dovrebbe essere, invece, garanzia per il buon funzionamento dell'istituzione. E si è giunti qui al secondo punto della ricerca, l'azione disciplinatrice della casistica di coscienza nei confronti del giudice, la quale opera *sub ratione peccati* e quindi esclude dal proprio orizzonte il controllo esterno sull'attività giudiziaria, di tipo, se così si può dire, 'professionale'. Non a caso nei testi dei casisti seicenteschi scompaiono del tutto le già rarissime menzioni del sindacato presenti nei testi tardomedievali[39]. Essi restano estranei alla problematica legata alle forme di controllo dell'apparato giudiziario che tanto occuparono la vita e gli scritti di giudici e giuristi coevi[40]. In

tem et obligandi conscientiam (sententia enim est veluti lex quaedam particularis imposita alteri, quam ille tenetur subire) et cogendi ad executionem eius, ad quod obligavit; alioquin sententia esset inefficax». È ancora da ricostruire il percorso storico di queste espressioni all'interno dei testi di casistica.

[38] Sarebbe necessario a questo proposito rintracciare gli anelli della catena che portano dalla semplice distinzione dei casisti tardomedievali tra *iudicium iniquum* o *iniustum* o *illicitum* e *iudicium nullum* alle complicate disquisizioni sulla validità nel foro della coscienza della sentenza ingiusta del giudice, con precisazioni circa le differenze esistenti in proposito tra teologi e giuristi.

[39] Si tratta per tutti di un fuggevole accenno, inserito in citazioni di testi giuridici a proposito della questione se il giudice sia tenuto «ex necessitate officii» a liberare il territorio dai «mali homines», cfr. ANGELO CARLETTI DA CHIVASSO, *Summa de casibus conscientiae*, Chivasso, Jacobino Suigo, 1486, *Iudex*, n. 7; SILVESTRO MAZZOLINI DA PRIERIO, *Summa summarum*, cit., *De iudice in se. I*, n. 7, ad sextum; BATTISTA TROVAMALA DI SALE, *Liber*, cit., *Iudex*, n. 5.

[40] Cfr. per alcune realtà italiane: P.L. ROVITO, *Respublica dei togati. Giuristi e società nella Napoli del Seicento*, I: *Le garanzie giuridiche*, Napoli 1981, pp. 73-286; V. SCIUTI RUSSI, *Astrea in Sicilia*, cit. Sui mutamenti intervenuti in età moderna circa le modalità di controllo sull'attività del giudice cfr. A. GIULIANI-N. PICARDI, *La responsabilità del giudice*, Milano 1987, pp. 23-93.

proposito, ad inizi Seicento, Garsia Mastrillo affermava che

> «magistratus omnes muneris gesti rationem reddere tenentur ... nec id tantum coram Deo, qui cordium totius humani generis scrutator est et cuncta videt, ... verum etiam et in hoc saeculo de gestis et administratis coram superiore coguntur; hic enim est totius iustitiae nervus... et Reipublicae pro pacifico Regni statu illiusque conservatione admodum necessarius ac utilissimus»[41].

Le parole del giurista siciliano fanno emergere con nettezza la specificità di un'azione disciplinatrice condotta attraverso la coscienza.

Tutta la trattazione sul giudice e ancor più le interrogazioni e gli esami di coscienza dei manuali per penitenti e confessori sono finalizzati ad indicarne il possibile comportamento peccaminoso. Da questo deriva l'ingiustizia della sentenza – ma non necessariamente la nullità – e per il giudice l'obbligo di restituzione, un obbligo tutto giocato a livello di coscienza, non giuridico, sul quale molto si esercitano in generale i casisti dei nostri due secoli[42].

Due sono i livelli sui quali opera la casistica di coscienza circa i peccati del giudice: il primo riguarda le disposizioni soggettive e i comportamenti (negligenza, corruzione, parzialità, scandalo); il secondo è relativo al rispetto delle caratteristiche dell'ufficio (non idoneità fisica, psichica e giuridica; usurpazione di giurisdizione) e delle norme processuali. Un'indagine approfondita a questo proposito deve ancora essere condotta, ma due constatazioni si sono imposte fin da subito: la preoccupazione tardomedievale di regolare il complesso sistema dei compensi e il forte concentrarsi dell'attenzione tra Cinque e Seicento sulle procedure, per individuare le categorie etiche che le rendono moralmente accettabili e applicabili senza peccare. Si accentua, infatti, la presenza della tematica relativa al procedimento inquisitorio,

[41] G. MASTRILLO, *De magistratibus*, cit., p. 223 [ma 232].

[42] Si rimanda qui a quanto già studiato in M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 270-288.

alla qualità degli indizi ai fini della formulazione del giudizio e alle condizioni per l'uso della tortura.

Così, concludendo, tra fine Cinquecento ed inizi Seicento, mentre da un lato si delinea per la figura istituzionale del giudice un'autonomia rispetto alle questioni del foro interno, dall'altro proprio il «sale della coscienza» del giudice si configura agli occhi dei casisti come essenziale elemento regolativo per il bene pubblico. Il giudice della coscienza – il confessore, le cui connotazioni 'giudiziarie' vengono incrementate nella prima età moderna[43] – avrebbe, dunque, un ruolo disciplinatore da giocare attraverso la coscienza del giudice.

Segnali di secolarizzazione e intenti disciplinatori si intrecciano, pertanto, nei testi dei giuristi della coscienza[44], indizi del profilarsi di un nuovo tipo di rapporto tra la Chiesa e i poteri civili, entrambi in trasformazione, giocato non solo sul piano delle giurisdizioni esterne, ma anche delle relazioni tra queste e la giurisdizione interna.

[43] Accanto alla forte presenza dell'immagine rassicurante e consolatoria del sacramento della penitenza e del confessore pure per l'età moderna, sottolineata in J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris 1990 (tr. it. *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Cinisello Balsamo 1992), dopo le analoghe conclusioni per il solo periodo tardomedievale in T.N. TENTLER, *Sin and Confession in the Eve of the Reformation*, Princeton (New Jersey) 1977, si rileva nella letteratura per la confessione anche un'accentuazione dei loro aspetti 'giuridici' in parte in seguito ai decreti tridentini; cfr. M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 190-212.

[44] L'espressione «juristes spécialisés» per i moralisti, «spécialisés dans le for interne, dans les questions pénitencielles», è utilizzata da Pierre Legendre in *L'inscription du droit canon dans la théologie: remarques sur la Seconde Scolastique*, in S. KUTTNER-K. PENNINGTON (edd), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law. Salamanca, 21-25 september 1976*, Città del Vaticano 1980, p. 450.

Controllo e disciplinamento dell'immaginazione religiosa nella Chiesa evangelica tedesca

di *Valerio Marchetti*

1. *Il romanticismo tedesco contro la storia religiosa della Germania*

Nella cultura tedesca del primo romanticismo (o almeno nella visione che io ne ho dalle sintesi in uso) emerge spesso, ed è sostenuta con molta forza, un'apologia dell'«ispirazione» e dell'«entusiasmo», oltre che del «sentimento» e della «fantasia», che sembra avere come inquietante obbiettivo polemico la stessa storia religiosa della Germania moderna. La teologia della chiesa evangelica aveva infatti sempre represso, con rigida determinazione, ogni manifestazione dell'«entusiasmo» e dell'«ispirazione», insieme alla «pietà» e all'«immaginazione», in materia di fede[1].

Ho incorporato in questa comunicazione anche una parte della relazione su *La chiesa evangelica tedesca contro l'ispirazione* che ho letto al convegno «Pensiero religioso e forme letterarie dell'età classico-romantica» organizzato da Giorgio Cusatelli, nel novembre del 1992, all'università degli studi di Pavia. L'una e l'altra andranno a costituire un saggio dal titolo *L'entusiasmo e la malinconia*, in cui raccoglierò anche gli altri quattro frammenti già usciti a stampa: *«Non doctrinae vitio, sed mero naturae impetu». Sulla critica luterana della storia di Thomas Müntzer secondo Gottfried Arnold*, in T. LA ROCCA (ed), *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*, Torino 1990, pp. 71-102; *La simulazione di santità nella riflessione medico-legale del secolo XVII*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991, pp. 202-227; *Simon Haferitz*, in I.M. BATTAFARANO (ed), *Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation*, Bern 1992, pp. 129-148; *Una teologia senza entusiasmo. La lotta del protestantesimo contro il potere della malinconia religiosa*, in «Scienza e politica», 10, 1994, pp. 3-23.

[1] La sinonimia d'ispirazione ed entusiasmo, sentimento e pietà, fantasia e immaginazione è puramente funzionale. Mi riferisco al sistema «sentimentalità» così come lo si ricava dalle voci che vanno da *Sentiment* a

Quando parlo di «entusiasmo» non intendo riferirmi né al fervore religioso dei credenti singolarmente presi o alla loro convinzione d'essere «ispirati» da dio nell'azione, né alle esaltanti considerazioni collettive sulle opere della fede. E quando parlo di «pietà» non penso né al comune sentimento di riverenza verso la divinità (*pietas*); né all'insieme delle pratiche devozionali – personali e sociali – in uso abituale tra i cristiani della chiesa evangelica (*Frömmigkeit* o *Gottseligkeit*)[2]; né alle definizioni della letteratura che la gerarchia luterana metteva di continuo a disposizione dei ministri di culto per servire all'edificazione dei fedeli[3]. Parlando dunque di repressione dell'entusiasmo e della pietà intendo solo alludere al fatto che, di fronte a quel vasto movimento religioso che si denomina «pietismo» (*Pietismus*), la chiesa evangelica luterana scatenò una guerra dottrinale, di proporzioni vastissime, al cui centro sembrava porsi – come ariete – la consapevolezza profonda che il fenomeno di dissenso altro non fosse che l'inquietante affioramento, dalle viscere turbolente della storia tedesca, di quell'esaltazione per la «parola vivente», da dio ispirata personalmente al credente (l'entusiasta), contro la «parola morta» dei testimoni della storia (gli autori della scrittura santa), che aveva sconvolto la Germania all'epoca di Lutero e Melantone, e che aveva condot-

Sentimentalität in J. GRIMM-W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, X, Leipzig 1905, coll. 614-615, da confrontare con le voci *Empfindung* e *Sinne*, che compaiono nell'VIII e XXXVII volume di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle-Leipzig 1744-1750.

[2] J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon*, cit., IX, col. 2153.

[3] Per esempio: O. CASMANNUS, *Biographia et commentatio methodica. Prior de hominis vita naturali, morali et oeconomica. Indeque deducta ethica et oeconomica theosophica*, Francofurti 1602, pp. 328-330: «Pietas est virtus erga deum, qua de deo vero recte sentimus, eundemque rite colimus... Partes pietatis sunt duo: veri dei cognitio et verus cogniti dei cultus. Cognitio dei est prior pietatis pars, qua deum ita cognoscimus, sicut se patefecit... Patefacit autem deus se in libro naturae et scripturae: illic imperfectius; hic vero perfectius... Cognitionis dei partes duo sunt: cognitio ipsius dei et operum eius. Ipsius dei cognitio est, tum dei unius essentia, tum trinis personis. Operum divinorum cognitio est tum creationis, tum gubernationis divinae notitia».

to il protestantesimo a consacrarle almeno uno degli articoli augustani («Contendunt ... quod verbum significet verbum vocale et spiritus motum in rebus creatum»[4]) e almeno uno degli articoli smalcaldici: «Praemuniamus nos adversus enthusiastas, id est spiritus qui iactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere»[5].

Lutero aveva addirittura detto ch'era stato «l'antico diavolo e l'antico serpente» a rendere entusiasti Adamo e Eva quando, istigando con la sua voce l'uomo e la donna a diventare dèi[6], li aveva portati dall'obbedienza alla «parola di dio esterna» (che vietava l'accesso all'«albero della conoscenza del bene e del male»[7]) all'ascolto della loro «spiritualità» (che si era «esaltata» per il desiderio di avere l'intelligenza delle

[4] Ph. MELANCHTON, *Die Augsburgische Konfession*, Strassburg 1531. I testi tedesco e latino a fronte sono in H. VOLTZ (ed), *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930, pp. 31-137. Le trad. it. dicono: «[Pretendono] che il verbo significhi parola fisica e spirito il moto impresso colla creazione alle cose»; «Affermano ... che parola significhi parola vocale umana e spirito il movimento creato nelle cose». Cfr. M. BENDISCIOLI (ed), *La Confessione augustana del 1530*, Milano 1969, p. 53; G. TOURN (ed), *La confessione augustana del 1530*, Torino 1980, p. 116.

[5] M. LUTHER, *Artickel so da hetten sollen auffs Concilion zu Mantua, oder wo es würde sein überantwortet werden, von unsers teils werden*, Wittenberg 1538 (i testi tedesco e latino a fronte sono nelle *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, cit., pp. 405-468). Uso la trad. it. di M. LUTERO, *Gli articoli di Smalcalda*, a cura di P. RICCA, Torino 1992, pp. 118-119: «Ci difendiamo dagli 'entusiastici', cioè dagli spiriti che si vantano di possedere lo spirito santo senza e prima della parola». La biblioteca nazionale di Parigi conserva una grossa miscellanea in folio (H-1879) di straordinaria efficacia per comprendere l'ampiezza dell'offensiva luterana contro l'emergenza dell'entusiasmo. Si tratta di avvertimenti e istruzioni (*Warnungen und Nachrichten*), pubblicate tra il 1700 e il 1702, che sono destinate, così almeno sembra dalla forma tipografica e dallo schema editoriale, a grande diffusione.

[6] *Genesi* 3, 5: «Iddio sa che, nel giorno che ne mangerete, gli occhi vostri s'apriranno e sarete come dio avendo la conoscenza del bene e del male».

[7] *Genesi* 2, 17: «Ma del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare»; *Genesi* 3, 3: «Del frutto dell'albero ch'è nel mezzo al giardino iddio ha detto: Non ne mangiate e non lo toccate, che non ne abbiate a morire».

cose proibite e che porse infine loro il «frutto» su cui gravava l'interdetto)[8]. Anche gli entusiasti del XVI secolo, secondo il riformatore, condannavano «la parola esterna» credendo fermamente che «lo spirito non potesse venire attraverso la scrittura o la predicazione degli apostoli»[9]. Il fatto è che l'entusiasmo, per Lutero, «si nasconde in Adamo e nei suoi figli dall'inizio alla fine del mondo; è l'antico dragone che glielo ha messo dentro e iniettato come un veleno. Esso costituisce l'origine, la forza e la potenza di ogni eresia». Ecco perché «incombe il dovere e l'obbligo di tenere fermo questo punto: dio non vuole entrare in rapporto con noi uomini se non per mezzo della sua parola esterna e dei sacramenti. Inversamente, tutto ciò che viene esaltato come proveniente dalla spirito senza questa parola e sacramento è il diavolo»[10]. La fede, insomma, non può non venire dalla «parola esterna», letta nella scrittura o udita per mezzo della predicazione[11]; così come «nessun profeta» ha ricevuto lo spirito «senza i dieci comandamenti»[12].

Filippo Melantone, da parte sua, nel presentare a Carlo V la *Confessione d'Augusta* (1530), aveva condannato quelle tendenze dei «moderni» i quali – sulla base d'un'antica concezione del logos – avrebbero sostenuto che, nel discorso cristiano, «parola significa parola vocale» e «spirito significa un movimento creato nelle cose». Questa prima formula

[8] *Genesi* 3, 6: «E la donna vide che il frutto dell'albero era buono a mangiarsi, ch'era bello a vedere, e che l'albero era desiderabile per diventare intelligente. Prese del frutto, ne mangiò e ne dette anche al suo marito ch'era con lei, ed egli ne mangiò».

[9] M. LUTERO, *Gli articoli di Smalcalda*, cit., p. 120. E, avendo notato che «essi stessi non tacciono, anzi riempiono il mondo con le loro chiacchere e i loro scritti», come «se lo spirito ... dovesse venire ... per mezzo delle loro parole», conclude: «Perché non rinunciano essi pure a predicare e scrivere finché lo spirito stesso venga nella gente senza e prima dei loro scritti, dato che si vantano che esso è venuto in loro senza la predicazione della scrittura?».

[10] *Ibidem*, p. 121.

[11] *Ibidem*, pp. 120-121.

[12] *Ibidem*, pp. 121-122.

melantoniana è per davvero poco perspicua e denota un'informazione molto modesta sui gruppi ai quali fa cripticamente allusione[13]. Più sicura quella che, convocando come imputato l'anabattismo, ricorda coloro i quali «pensano che lo spirito santo» venga dato agli uomini senza passare attraverso l'ascolto della «parola esterna» («ohne Mittel» avrebbe detto Sebastian Franck), ma sia concesso solo «per mezzo della loro preparazione» e per effetto delle loro «opere». Si tratta di quella «dura disciplina» alla fine della quale Thomas Müntzer poneva il «soggetto svuotato» di sé (e come tale pronto a essere illuminato) e che aveva fatto dire a Martin Lutero che gli *Schwärmer* ponevano la «mortificazione della carne prima della fede e della parola stessa»[14]. Nella successiva *Apologia* (1531), che insieme alla *Confessione* andrà a costituire i *Libri simbolici* della chiesa evangelica luterana, Melantone dirà che i «fanatici s'immaginano che lo spirito santo», invece di essere dato a colui che ha ascoltato la parola di dio e l'ha creduta, venga concesso attraverso la «preparazione» all'«illuminazione»[15].

Quando accenno al fatto che il protestantesimo tedesco ha costantemente limitato la forza dell'immaginazione in materia di fede non ho in mente altra cosa che l'azione disciplinatrice del *sola scriptura* sulla tradizionale fantasia religiosa. Si

[13] *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, cit., p. 51: «Sondern Wort bedeut leiblich Wort oder Stimm, und der heilig Geist sei erschaffene Regung in Creaturen». Cfr., oltre alle due traduzioni italiane già citate, Ph. MELANCHTON, *La confession d'Augsbourg et l'Apologie*, textes traduits du latin par P. JUNDT, Paris 1989, pp. 52-53. Nelle versioni italiane e francesi citate le note su Lelio Sozzini, specie per quanto riguarda i suoi rapporti con Melantone (1548-1551), e su Fausto Sozzini come fondatore dell'unitarismo sono assolutamente fuori di luogo, di tempo, d'argomento.

[14] *Ibidem*, pp. 56-57. Per le allusioni a Johannes Campanus e Hans Denck, la citazioni di Franck e gli interventi di Lutero contro i «profeti celesti» vedi *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, cit., pp. 51, 58. Per i riferimenti a Müntzer vedi il mio *Simon Haferitz*, cit., p. 136.

[15] Ph. MELANCHTON, *La confession d'Augsbourg et l'Apologie*, cit., p. 368.

potrebbe dire che la chiesa luterana ha, nel corso dell'età moderna, elaborato non solo una vera e propria «teologia senza entusiasmo», cioè fondata esclusivamente sulla parola scritta e sigillata al tempo dell'evento cristiano, ma ha anche costruito una scienza divina senza sentimento e senza fantasia. In questo sistema l'esaltazione del «cuore» e della «mente» era lasciata (al contrario di quanto avveniva in altre culture del cristianesimo[16]) alla sola poesia, che si esercitava positivamente fuori dal recinto della chiesa e cominciava lentamente a trascinare con sé tutta una serie di parole che ritroveremo – in un ben altro intreccio di desemantizzazioni e risemantizzazioni – nella successiva rottura romantica (da «istinto» a «passione», da «natura» a «genio»)[17].

2. *Una teologia senza entusiasmo*

Il sintagma «teologia senza entusiasmo» ha tuttavia bisogno d'una spiegazione che parta – come si faceva di norma tra

[16] Ho studiato finora un solo sistema d'esaltazione della fantasia religiosa. Vedi: *Autobiografia e censura. Il caso di Marguerite du Saint-Sacrement*, in M. MODICA VASTA (ed), *Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna*, Catania 1992, pp. 93-109; *Le roi enfant. Chronologie et géographie d'un culte monarchique*, in A. BOUREAU-C.S. INGERFLOM (edd), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris 1992, pp. 105-114; *Il re bambino. Cronologia e geografia d'un culto monarchico*, in O. NICCOLI (ed), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, Firenze 1993, pp. 287-298. Mi permetto inoltre di rinviare alla sintesi d'un lavoro di più ampio respiro, ancora in fase d'elaborazione, presentata al XXXVI congresso nazionale della Società italiana di storia della medicina (Forlì, 1-3 ottobre 1993) e inserita negli *Abstracts* con il seguente titolo: *Le cardiologie religiose all'epoca del cardiocentrismo harveyano* (la comunicazione è in corso di stampa).

[17] Vale la pena esaminare, anche solo per avere un'idea sommaria della terminologia in uso prima che inizi il grande slittamento del campo semantico della sensibilità, I.B. BERNARDUS, *Seminarium*, Venetiis 1582, I, pp. 18 (*affectus*), 61-63 (*appetitus*), 153-155 (*cor*), 156-167 (*corpus*); II, pp. 146-148 (*passio*), 259-267 (*sensus*), 372-373 (*voluptas*); R. GOCLENIUS, *Lexicon philosophicum*, Francofurti 1613, pp. 80 (*affectus*), 93-95 (*amor*), 110-111 (*apparentia*), 114-117 (*appetitus*), 223 (*impulsivum*), 241-242 (*ingenium*), 331-332 (*voluptas*), 481-482 (*corpus*), 487-489 (*crasis*), 570-571 (*fascinatio*).

XVII e XVIII secolo nell'introdurre una dissertazione – dal significato e dall'uso delle parole. La spiegazione, del resto, si rende anche necessaria al fine di evitare equivoci e fraintendimenti derivanti da un enunciato che sembra contenere un giudizio negativo. Quando parlo d'una teologia (quella evangelica) senza entusiasmo non intendo in alcun modo manifestare una mia personale simpatia per l'«ardente» movimento di dissenso chiamato pietismo e – per contro – far trapelare un'avversione al «frigido» luteranesimo imperante all'epoca della scolastica protestante. In realtà quella della «scolastica» (che incorpora la sottrazione «entusiastica» come sua negazione) è una fase storica delle chiese evangeliche di Germania che sono impegnato a studiare con molta attenzione e molto distacco, perché mi sembra avere un'importanza determinante nella formazione dei «sentimenti tedeschi» alle soglie della modernità. Se dunque dico t e o l o g i a s e n z a e n t u s i a s m o intendo dire che il cristianesimo evangelico non tollera un soggetto – quale che sia la sua autorità nella chiesa – che possa proclamare di conoscere la verità indipendentemente dalla scrittura. «Sine verbo» dicevano gli *Articoli di Smalcalda*. Lutero aveva anche sentenziato:

«Nelle questioni relative alla parola esterna, orale, bisogna rimanere saldi su questa posizione: dio non dona a nessuno il suo spirito o la sua grazia se non attraverso o insieme alla parola esterna, che precede»[18].

Per t e o l o g i a intendo qui, in modo piuttosto restrittivo e sbrigativo, la teologia rivelata e la teologia positiva in senso protestante. Vale a dire quella scienza che, per parlare di dio e delle relazioni tra l'eterno e gli uomini, si basa (o comunque si sforza di fondarsi) esclusivamente sulla parola del signore comunicata al mondo attraverso i libri del vecchio e del nuovo testamento: i due soli documenti che contengono la verità divina (*sola scriptura*). Per fissare lo stato medio della situazione in cui versava l'ermeneutica luterana

[18] M. LUTERO, *Gli articoli di Smalcalda*, cit., p. 118.

verso la fine del secolo XVII basta controllare un qualsiasi manuale destinato ai pastori che seguivano la controversia contemporanea e volevano rendersi conto del campo d'applicazione del *sola scriptura*. Prendiamo per esempio quello di Daniel Hartnack[19]. La seconda, terza e quarta disputa sono «de scriptura sacra». Contengono delle osservazioni per noi importantissime sull'intrinseca *virtus* della parola scritta «ad convertendos peccatores»; sull'*auctoritas scripturae* che non può dipendere «ab auctoritate ecclesiae»; sul fatto che «praeter scripturam» non è ammissibile una *traditio*, cioè un «verbum non scriptum»; sulla sacra scrittura come *norma controversiarum*, dato che la bibbia è parola di dio («est ipsa iudicis supremi vox») e dunque non ammette nessun'altra fonte di verità; sulla *perfectio et perspicuitas* del nuovo testamento per ciò che concerne la salvezza; sul *consensus ecclesiae primitivae*, che non può essere preso come «principium fidei secondarium» perché gli scrittori che hanno fondato la dottrina erano dei commentatori («scripta patrum caruerunt immediata dei inspiratione»); sul *mandatum* imperativo della lettura biblica anche per i laici[20].

Il manuale di Hartnack insegna a guidare la controversia evangelica d'un pastore tedesco con i ministri di culto di tutte le confessioni cristiane e di tutte le denominazioni protestanti europee. Ma mostra che, nella letteratura luterana, era stata fino a quel momento condotta un'inchiesta sistematica solo sulla produzione teologica cattolica, che

[19] D. HARTNACCIUS, *Breviarium controversiarum theologicarum inter evangelicos, pontificios, reformatos, socinianos, arminianos et anabaptistas praecipuarum, quinquaginta quinque disputationibus ita digestum ut quaestionibus illis argumenta potissima thesin firmantia et fundamenta contra pleraque hostium veritatis sophismata contineantur*, Cellis 1688.

[20] *Ibidem*, pp. 14-18. Sull'obbligazione laica della lettura della bibbia vedi anche i casi 6 e 7 (*An lectio scripturae sacrae laicis sit necessaria*) di I.C. DANNHAVVERUS, *Tractatio de scriptura sancta*, in*Theologia casualis*, e manuscripto publicae luci asseruit I.F. MAYER, Gryphisvvaldiae 1706, pp. 83-86. Molto utili, per seguire l'impostazione media *De auctoritate scripturae*, le dissertazioni 1 e 10 di I.G. DORSCHEUS, *Dissertationum theologicarum in academia argentoratensium propositarum pentadecas cum praeliminari et auctario*, Argentorati 1654, pp. 30-67, 319-351.

continuava a insistere sulla «insufficienza della scrittura divina» per stabilire la verità della fede. Anzi. Questo manuale porta alle estreme conseguenze la consapevolezza (anche non polemica) che la chiesa romana, dopo il concilio di Trento, fosse essenzialmente stata rifondata – come aveva scritto Theophil Spizel in uno *Scrutinium* pubblicato a Augusta nel 1663 – sulla centralità della tradizione[21]. E, se si pensa che mezzo secolo dopo, nella stessa città, tra gli scritti di uno dei più notevoli controversisti di parte cattolica, non c'è traccia d'una qualsivoglia riflessione sulla scrittura santa, non sembra proprio che il sentimento di Spitzel e Hartnack fosse senza profonde motivazioni[22].

All'epoca dell'ortodossia luterana la dottrina evangelica si muove – in tutta evidenza – verso due direzioni principali: da un lato estende (con conseguenze spesso imprevedibili) il raggio d'azione della teologia scolastica che copre ormai tutti i campi della cultura; dall'altro porta a conseguenze quasi estreme l'inchiesta della filologia umanistica e della critica storica sui testi sacri. Ma a me quello che qui soprattutto preme è di mettere in evidenza che questa complessa teologia presta crescente attenzione alla sua l i b e r t à (la filosofia) non solo attraverso la teologia morale che qualche volta si evolveva già in teologia sociale, ma anche e soprattutto attraverso la teologia naturale, che sembra sempre più compromessa con il linguaggio della secolarizzazione incipiente (il linguaggio delle scienze), malgrado avesse ricevuto il mandato di mostrare la compatibilità tra fede e ragione facendo incursioni nella tipografia del pensiero moderno. Negli anni in cui si situa il mio lavoro, un numero crescente di ministri evangelici di culto che operavano nelle università e nelle accademie protestanti si ingegna di far filtrare il linguaggio del nemico nella cittadella assediata della chiesa

[21] TH. SPIZELIUS, *Scrutinium atheismi historico-aetiologicum*, Augustae Vindelicorum 1663, pp. 75-82.

[22] C.F. VERANUS, *Theologia polemica seu vindiciae ecclesiae catholico-romanae, cuius praerogativae, munia, leges, dogmata, ritus asseruntur et propugnantur, contra iudaeos, schismaticos, haereticos, atheos, quorum errores evincuntur et expugnantur*, I-II-III, Augustae Vindelicorum 1719.

e a divulgarlo applicandolo, con arditi analogismi, anche a territori non proprio pertinenti. In questo modo l'inquinamento del discorso della fede con il discorso della scienza si realizza proprio nelle zone maggiormente impegnate a difendere la dottrina cristiana[23].

Per entusiasmo religioso (il secondo termine del sintagma «teologia senza entusiasmo») sono pronto ad accettare, ma solo per comodità espositiva e con alcune importanti correzioni, la definizione in uso presso le menti speculative, le quali da tempo si sono accordate nel dire che il termine ha perduto ogni carattere tecnico. «L'entusiasmo – dicono i filosofi nei loro dizionari – è un misticismo che pretende di fare a meno della ragione e di riconoscere senza di essa la

[23] Vedi, come estrema propaggine, l'irradiamento nella Germania luterana degli studi di W. DERHAM, *Physico-theology or a demonstration of the being and attributes of god from his works of creation*, London 1713 (trad. fr. *Théologie physique ou démonstration de l'existence et des attributs de dieu tirée des oeuvres de la création*, Rotterdam 1726, e poi Paris 1732; trad. ted., condotta sulla settima edizione inglese, *Physico-Theologie oder Natur-Laitung zu Gott*, Hamburg 1732²); *Astro-theology or a demonstration of the being and attributes of god from a survey of the heavens*, London 1715 (trad. fr. e ted. condotte sulla quinta edizione inglese del 1726: *Théologie astronomique ou démonstration de l'existence et des attributs de dieu par l'examen et da description des cieux*, Paris 1729; *Astrotheologie oder himmlisches Vergnügen in Gott*, Hamburg 1732). Tutte le versioni in tedesco delle opere di Derham sono di Johann Albert Fabricius che provvide anche a inserire delle importanti prefazioni e a scrivere o far scrivere dei saggi d'accompagnamento prima d'intraprendere il suo lavoro. Vedi J.A. FABRICIUS: *Pyrotheologie oder Versuch durch nähere Betrachtung des Feuers die Menschen zur Liebe und Bewunderung ihres gütigsten weisesten, mächtigsten Schöpfers auzuflammen*, Hamburg 1732; *Hydrotheologie oder Versuch durch aufmerksame Betrachtung der Eigenschaften, reichen Austheilung und Bewegung der Wasser, die Menschen zur Liebe und Bewunderung ihres gütigsten, weisesten, mächtigsten Schöpfers zu ermutern*, Hamburg 1734 (utile la versione francese per le «nouvelles remarques communiquées au traducteur»: *Théologie de l'eau ou essai sur la bonté, la sagesse et la puissance de dieu, manifestées dans la création de l'eau*, La Haye 1741). Vedi anche A. RÜDIGERUS, *Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem naturalem atque moralem ducens*, Francofurti ad Moenum 1716; F.CH. LESSER, *Lithotheologie*, Hamburg 1735; *Insecto-theologia*, Frankfurt-Leipzig 1738 (trad. fr. *Théologie des insectes*, La Haye 1742); *Testaceo-theologia*, Leipzig 1756.

verità della rivelazione; è un misticismo che pretende di sostituire alla rivelazione tradizionale una rivelazione individuale e attuale»[24]. Le correzioni più vistose che propongo consistono nel fatto che, al posto di «ragione» e «rivelazione tradizionale», metterei sempre «scrittura» (o un suo equivalente), che nell'entusiasmo è in effetti ridotta a una griglia di lettura, a un'occasione per prendere la parola sotto la spinta dello spirito, sotto la pressione d'una forza divina; al posto di «fare a meno» e «sostituire» metterei sempre qualcosa (un verbo per esempio) che faccia comprendere che l'entusiasmo rifiuta, per principio, l'idea d'una manifestazione della verità comunicata per intero nel tempo storico della predicazione messianica e apostolica. Con questo solo gesto di rifiuto del libro come deposito unico della verità divina esso mette in crisi – e in prospettiva dissolve – la concezione riformata dell'ermeneutica dei testi sacri.

Ma, se è vero che l'entusiasmo ha oggi perduto ogni carattere tecnico in filosofia[25] (come del resto aveva già anticipato

[24] A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1970[11] (trad. it. *Dizionario critico di filosofia*, Milano 1975[2], p. 254). Non va molto più avanti A. JACOB (ed), *Encyclopédie philosophique universelle*, II/1: *Les notions philosophiques*, Paris 1990, p. 806: «À l'age classique (par exemple chez Locke et Leibniz), sert à désigner péjorativement une sorte de mysticisme qui prétend accéder à la révélation de façon individuelle et sans l'aide de la raison. Le mot gardera son sens péjoratif durant la majeure partie du XVIII[e] siècle. Mme de Staël s'en sert pour désigner une vie morale intense. Il cesse ensuite d'avoir un sens philosophique particulier». Cfr. invece CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed), *Enciclopedia filosofica*, II, Firenze 1967[2], coll. 863-865; J. RITTER (ed), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel-Stuttgart 1972, coll. 525-528.

[25] Non è più registrato dai seguenti sussidi internazionali: P. EDWARDS (ed), *The encyclopedia of philosophy*, II, New York-London 1967; G. KLAUS-M. BUHR (edd), *Philosophisches Wörterbuch*, I, Leipzig 1974[10]; L.-M. MORFAUX, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humanines*, Paris 1980; J. MITTELSTRASS (ed), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, I, Mannheim-Wien-Zürich 1980; P. FOULQUÉ, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1986[5]; H.J. SANDKÜLER (ed), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, I, Hamburg 1990; J. RUSS, *Dictionnaire de philosophie*, Paris 1991. Da notare che già J.M. BALDWIN (ed), *Dictionary of philosophy and psychology*, I, New York-London 1901, p. 327, aveva registrato il nome esclusivamente come

il grande *Lexicon rationale* di Étienne Chauvin)[26] ed è assai difficilmente manovrabile come concetto dalla teologia, tanto protestante[27] che cattolica[28], non si deve dimenticare che

sinonimo di eutichismo. E. SOURIAU, *Vocabulaire d'esthétique*, Paris 1990, p. 665, non ricorda nemmeno l'impiego filosofico e lo spessore storico del termine.

[26] S. CHAUVIN, *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus. In quo vocabula omnia philosophica, variasque illorum acceptiones, iuxta cum veterum, tum recentiorum placita, explicare et universae quae lumine naturali sciri possunt, non tam concludere, quam recludere conatur*, Rotterodami 1682. Meglio usare l'edizione, «recognita et castigata», di S. CHAUVINUS, *Lexicon philosophicum*, Leovardiae 1713. Se a p. 219 non si trova l'articolo *Enthusiamus*, a p. 487, sotto la voce *Phantasia*, l'autore non richiama nemmeno la consistenza religiosa di uno dei più usati sinomimi di entusiasmo: «Alibi dictum de memoria [pp. 397-398] et somniis [pp. 323-324, 310-312]. Dicendum restat de phanaticorum visionibus, deque efficientia imaginationis extra ipsum imaginantem». Quello che conta è che il fanatico è «qui inanibus spectris delusus, etiam vigilando, id verum putat, quod ipse duntaxat imaginatur».

[27] In campo protestante vedi almeno: F. LICHTENBERGER, *Encyclopédie des sciences religieuses*, IV, Paris 1978, p. 435, che insiste bene sulla necessità di distinguere l'entusiasmo dall'azione dello spirito santo sull'anima del credente nel quale quest'intervento produce un raccoglimento, un'umiltà e una saggezza assai differente dall'esaltazione della pietà. Inoltre cfr. A. HANCK (ed), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, I, Leipzig 1898, p. 400, che rimanda a *Schwärmerei* (XVII, 1906, p. 2) e da *Schwärmerei* a *Verzückung* (XX, 1908, pp. 586-593; ma la scelta di comprendere l'entusiasmo nell'estasi [J. GRIMM-W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, XII, Leipzig 1899, coll. 2662-2365] non sembra molto felice); J. HASTINGS (ed), *Encyclopedia of religion and ethics*, V, Edinburgh 1912, pp. 316-321. G. KRAUSE-G. MÜLLER (edd), *Theologische Realenzyklopädie*, IX, Berlin-New York 1982, p. 680, rimandano all'importante voce di W.-D. HAUSCHILD, *Geist/Heiliger Geist/ Geistesgaben*, che compare nel vol. XII, 1984, pp. 170-274 (vedi in particolare la sezione IV consacrata alla storia del dogma, articolo 5 [*Pneumatologische Neuorientierung in Reformation und früher Neuzeit*], punti 4 e 6, rispettivamente sulla mistica radicale cinquecentesca e sul pietismo, pp. 207-217). Cfr. anche K. GALLING, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, II, Tübingen 1958³, coll. 495-496.

[28] Tacciono: A. D'ALÉS (ed), *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, I, Paris 1913; *Enciclopedia cattolica*, V, Città del Vaticano 1950; J. HÖFER-K. RAHNER (edd), *Lexicon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg 1959; *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, IV/1, Paris 1960. C.G. HERBERMANN (ed), *The catholic encyclopedia*, V, New York 1909,

nella prima età moderna le *éntheoi téchnai* avevano ancora un forte segno distintivo proprio nelle scienze speculative. Ed è a partire dalle scienze speculative che esse hanno esercitato un'importanza notevole per costituire il discorso d'un campo limitrofo, più che d'una disciplina della modernità, con uno statuto del tutto particolare e dei privilegi davvero singolari.

Questo discorso ho deciso di chiamarlo convenzionalmente «discorso della poesia moderna» così come l'intende lo *Zibaldone* di Giacomo Leopardi:

«Vuole lo scrittore (come tutti i romantici) che la poesia moderna sia fondata sull'ideale, che egli chiama patetico e più comunemente si dice sentimentale, e distingue con ragione il patetico dal malinconico, essendo il patetico, com'egli dice, quella profondità di sentimento che si prova dai cuori sensitivi, col mezzo dell'impressione che fa sui sensi qualche cosa della natura».

Il pensiero si conclude così:

«Questa è insomma la differenza che egli vuole sia tra la poesia moderna e l'antica, ché gli antichi non provavano questi sentimenti, o molto meno di noi; onde noi secondo lui siamo in questo superiori agli antichi, e siccome in questo, secondo lui, consiste veramente la poesia, però noi siamo più poeti infinitamente che gli antichi»[29].

3. *L'entusiasmo tedesco*

Nella storia tedesca dell'età moderna appaiono due grandi fenomeni d'entusiasmo: il primo all'inizio del Cinquecento;

p. 480, si limita a dare conto della setta dei messaliani, mentre il *Dictionnaire de théologie catholique*, V, Paris 1924, p. 130, riassume la citata *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, I, p. 400; XVII, p. 2; XX, pp. 586-593. Buona la breve voce presentata di Y. CONGAR, in *Catholicisme*, IV, Paris 1956, coll. 262-263. Vastissima invece la documentazione esibita da *New catholic encyclopedia*, V, New York 1967, pp. 446-449.

[29] G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, I, a cura di F. FLORA, Milano 1953, p. 21.

il secondo alla fine del Seicento. Quando si parla di *Schwärmerei* del XVI secolo s'intende, in generale, la composizione propriamente spiritualistica di quel movimento religioso di dissenso all'interno della nascente chiesa evangelica che prende anche il nome di riforma radicale[30]. Quando invece si parla di *Schwärmerei* del XVII secolo s'intende quella complessa rete di correnti evangeliche, emerse spontaneamente dalla sclerosi della vita religiosa e cui s'impone la definizione compendiaria di pietismo. Non si vuole qui, di certo, sostenere la continuità tra i due fenomeni, anche se molti pietisti invocarono una sorta di solidarietà morale con i profeti celesti. Ma la si utilizza solo perché il nesso tra i due momenti fondamentali dell'entusiasmo tedesco costituisce uno dei dispositivi correnti nella controversia luterana e ne detta le condizioni di possibilità dal momento che mette a disposizione dei pastori dei dispositivi teorici e storici già sufficientemente sperimentati[31].

Il caso di Gottfried Arnold è esemplare. L'autore della *Storia imparziale delle chiese e degli eretici* (1699-1700)[32], aveva cercato di riabilitare alcune forme – antiche e moderne – del dissenso cristiano adottando come discriminante dell'«ortodossia», al posto del giudizio confessionale sulla «dottrina» dei credenti, il punto di vista della «pietà» religiosa dell'eretico (*Frömmigkeit*). Riapriva in questo modo – ina-

[30] Più in particolare ci si riferisce a Thomas Müntzer e a Berhardt Rothmann. Quando infatti nella letteratura luterana dell'età moderna si parla di «fanatismo» del XVI secolo, s'invoca sempre il profeta di Turingia e il riformatore di Münster in Westfalia. La documentazione si trova nel mio articolo, già citato, *«Non doctrinae vitio, sed mero naturae impetu»*.

[31] Cfr. J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, cit., XXVIII, coll. 109-130 (*Pietisten*), 130 (*Pietisterey*).

[32] La prima edizione uscì, in due parti, nel corso del 1699, per conto di Thomas Fritsch, che l'anno successivo pubblicò anche i due volumi delle integrazioni e dei documenti: G. ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, von Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi 1688. Fortsetzung und Erläuterung oder dritter und vierdter Theil der Kirchen-und Ketzer-Historie bestehend in Beschreibung der noch übrigen Streitigkeiten im XVIIdem Jahrhundert*, Franckfurt 1699-1700.

sprendola – la controversia delle istituzioni ecclesiastiche nei confronti di tutto il pietismo. Le istituzioni infatti procurarono di tracciare un percorso che cercava di dare un senso unico a una serie di critiche religiose piuttosto eterogenee e di spinte interne al luteranesimo d'origine assai diversa[33]. L'approccio arnoldiano alla storia del dissenso nel cristianesimo coinvolse poi, per l'intero decennio successivo, alcuni personaggi del mondo universitario e pastorale tedesco che agivano in modo più o meno critico nei confronti della gerarchia evangelica[34].

Il giurista Christian Thomasius, facendo presentare da un suo allievo la dissertazione *An haeresis sit crimen*, aveva già provocato un'importante discussione sul rapporto tra criminalità e non conformismo. Egli riprese, durante l'inaugurazione dell'anno accademico 1697-98, a Halle, la tesi sulla depenalizzazione del dissenso in materia di fede affrontando la questione del preteso diritto dello stato a punire coloro che – per le loro idee religiose – si pongono volontariamente fuori della comunità dei credenti[35]. Queste teorie, quasi dieci anni dopo, saranno alla base della violenta requisitoria, contro il comportamento delle gerarchie ecclesiastiche e degli stati luterani, che il pastore Johann Conrad Dip-

[33] Esemplari, per la definizione del disegno luterano, sono l'anonimo *Mysterium impietatis fanatico-pietisticae*, Dantisci 1706² e il saggio di I. FECHTIUS, *Scrutinium profligatae ex ecclesia haeretificationis Godofredo Arnoldo oppositum*, Rostochii et Lipsiae 1714.

[34] Sulla diffusione dell'approccio storico pietista vedi la confessione di I.N. HARDTSCHMIDIUS (praeses), *Theses theologicae oppositae erroribus quibusdam pietisticis*, submittit I.I. ZELTER, Argentorati [1705], p. 3: «Methodus ista arnoldiana qua hodie utitur». Sulla necessità di denunciarlo con sempre meno riserve mentali vedi la seguente nota di E. VEIELIUS (praeses), *De cura veterum circa haereses dissertatio historico-theologica prior*, auctor et respondens E. FRICKIUS, Ulmae [1704], p. 2: «Opposuimus autem hunc laborem imprimis Arnoldo, quem tacito nomine refellere initio constitueramus, mox tamen, sententia praegnantibus de causis mutata, aperte impugnare maluimus».

[35] Ch. THOMASIUS (praeses), *Problema iuridicum: «An haeresis sit crimen»*, subiciet I. Ch. RUBE, Halae [1697]; Ch. THOMASIUS (praeses), *Theses inaugurales de iure principis circa haereticos*, submittit I. Ch. RUBE, Halae [1697].

pel collocherà in appendice al suo notevole intervento nella questione della repressione del pietismo[36]. La vicinanza tra Thomasius e Arnold restò a lungo un pregiudizio della chiesa che, attraverso gli scritti di Johann Fecht, cercò di definire la contrapposizione tra il sistema luterano da una parte e il metodo critico del giurista federiciano e dello storico pietista dall'altra[37].

Il teologo Johann Georg Rosenbach, con una coraggiosa confessione di fede pubblicata proprio mentre ferveva la lotta contro le deviazioni dottrinali del pietismo (1704), attirerà sulla cattedra che teneva all'università di Altdorf una serie complessa di censure e di condanne[38]. Quattro anni dopo, il pastore berlinese Joachim Lange, con la sua passione per *La medicina della mente*, contribuirà non poco a consolidare l'attenzione di un inquieto settore della cultura religiosa su una possibile etiologia fisica dell'eterodossia. Egli sostenne che – proprio per il fatto di essere una forma patologica del pensiero – il dissenso in materia di fede avrebbe potuto essere un comportamento umano da sottrarre al giudizio della chiesa[39]. La sua *haereticopoeia* è una «fanatica

[36] Ch. DEMOCRITUS, *Unpartheyische Bedancken über eines so genannten Schwedischen Theologi kurtzen Bericht von Pietisten. Nebst einer kurtzen Digression von der Brutalität und Illegalität des Religions-Zwangs*, Laodicea 1706.

[37] I. FECHTIUS, *Lectiones theologicae*, Rostochii et Lipsiae 1718, pp. 5-45. Interessante, ma ancora difficile da decifrare nelle sue connessioni con il dibattito religioso in corso, una *Dissertatio inauguralis de vera pietate iuridica*, che Iohann Görtz sottomise a Christian Thomasius il 9 febbraio 1701 e che venne pubblicata a Hall nello stesso anno.

[38] J.G. ROSENBACH, *Wahre und gewissenhaffte Zeugnisse, welche von der Universität Altdorff und mehrerren Oestern ertheilet worden, zur Baeschänung aller seiner Feinde. Nebst dessen Glaubens-Bekäntniss aufs neue wieder gedruckt*, Leipzig 1704 (con una prefazione di Joachim Lange). Cfr. J.Ph. STORR, *Nothwendige Adresse an eine christliche Obrigkeit*, Altdorf 1756; J. LANGE, *Christliche Antwort. Send-Brief an die gesamte Universität zu Altdorf wegen der Zeugnissen*, Berlin 1704; T. PFANNER, *Verantwortung seines Bedenckens von Johann Georg Rosebachen auf die Censur derer «Unschuldigen Nachrichten»*, Leipzig 1708.

[39] I. LANGIUS, *Medicina mentis, qua, praemissa medica sapientiae historia, ostensaque ac reiecta philomoria, secundum verae philosophiae princi-*

pervasio» di un «idealis fanaticus»[40] che deve molto al dibattito provocato da Eherenfried Walther de Tschirnhaus[41]. Il metodo di Tschirnhaus (che Lange rovescia) sta infatti alla base di alcune operazioni non teologiche contro la mistica, il fanatismo e l'indifferentismo religioso[42]. Del rovesciamento operato da Lange e della sua compromissione con le idee di Thomasius che, a loro volta, implicavano quelle di Arnold, si accorse immediatamente la gerarchia ecclesiastica[43] che, al limite, non esitò a collocare il pastore berlinese tra coloro che sono stati coinvolti nelle tendenze contemporanee al restringimento delle certezze[44].

Ho l'impressione che in Germania, nel momento in cui la *Schwärmerei* del XVI e XVII secolo, attraverso la vigilanza costante della chiesa evangelica (che la chiama sprezzante-

pia, aegrae mentis sanatio, ac sanatae usus in veri rectique investigatione ac communicatione, in gratiam traditur eorum, qui per solidam eruditionem ad veram sapientiam contendunt, Berolini 1708.

[40] *Ibidem*, pp. 615, 430.

[41] E.W. DE TSCHIRNHAUS, *Medicina mentis sive tentamen genuinae logicae in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates. Medicina corporis seu cogitationes admodum probabiles de conservanda sanitate*, Amstelodami 1686-1687. Di recente è stata procurata da Jean-Paul Wurtz una versione francese della seconda edizione con ampie note e utilissime appendici (*Médecine de l'esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, Paris 1980; trad. it. *Medicina mentis*, a cura di L. PEPE-M. SANNA, Napoli 1987).

[42] Per esempio: G. BOETTNERUS (praeses), *Disputatio philosophica de emendatione mentis humanae ab intellectu inchoanda*, auctor G. LANGE, Lipsiae [1706], p. D2r.

[43] Per comprendere il punto di vista luterano sulla compromissione di Lange con le idee di Thomasius è importante consultare le tesi presentate da M. HASSEN (praeses), *De necessitate cultus divini externi quatenus ex natura constat in genere*, auctor G.B. HEDENUS, Vitembergae [1717]; G.B. HEDENUS (praeses), *De necessitate cultus divini externi quatenus ex natura constat in specie*, subicit J.L. MOENCH, Vitembergae [1717]. Vedi inoltre: I.G. MEHNER, *Exercitatio ... de fanaticis in rectam rationem iniuriis Ioachin Langii «Medicinae mentis» opposita*, Vitembergae [1710].

[44] H. SCHARBAU, *Tractatus de parallelismo cum haereticis instituto*, Rostochii et Lipsiae 1714, p. 114: «Incertus homo et parum sibi constans longe te reddet incertiorem».

mente «fanatismo»), viene espulsa dal discorso religioso dominante, questo discorso religioso s'impoverisca nella sua struttura primitiva. Dichiarata incompatibile con la fede riformata, che ammette solo la rivelazione per mezzo della scrittura santa, s'insinua (percorrendo strade ancora del tutto inesplorate dalla ricerca storica) nella poesia «laica», che cerca – e infine trova altrove – l'ispirazione: «Dicevano gli antichi che la poesia / è scala a dio. Forse non è così / se mi leggi»[45]. Non credo, d'altra parte, che ci sia bisogno d'insistere sul fatto che l'impoverimento della struttura primitiva del sentimento religioso, con la conseguente atrofia delle immagini della divinità (lo dico in rapporto al lussureggiante antropomorfismo emergente dalla coeva devozione cattolica), che si astrattizza sempre di più, sia un frammento importante della modernizzazione del cristianesimo.

4. *Primi tentativi di connettere l'entusiasmo alla malinconia*

Vorrei fissare, per sommi capi, la terminologia «entusiastica» in uso alla fine della prima età moderna. *Enthousìa, enthousìasis* e *enthousiasmòs* non sono, per i greci, solo l'ispirazione divina o demonica (demonica in senso ellenico: d'un essere intermedio tra la divinità e l'uomo[46]) che «alleggerisce» il corpo del soggetto dal peso della terrestrità[47]. Sono

[45] E. MONTALE, *La bufera e altro*, Milano 1963, p. 70.

[46] Vedi G. OLEARIUS (praeses), *Dissertatio philosophica de Socratis daemonio*, subiiciet I.D. HERBST, Lipsiae 1702, p. 5: «Daemonium (quam vocem cum Cicerone, qui alias, in sua nimirum *Timaei* platonici versione, daemonas interpretatur lares, atque Tertulliano retinere visum est, latina voce dei, qua usus est Apuleius, genii item et fortunae, ... non difficulter explicanda) idem prorsus daemon est». Il fascicolo R. 2532-2550 della Bibliothèque Nationale di Parigi raccoglie alcune importanti tesi socratiche e platoniche di studenti delle facoltà teologiche evangeliche che consentono di meglio definire la posizione del luteranesimo aristotelico nei confronti di quello che uno scrittore ecclesiastico tedesco ha chiamato *Il cristianesimo platonico-ermetico* (E.D. COLBERG, *Das Platonisch-Hermetisches Christenthum*, Franckfurt und Leipzig 1690).

[47] Vedi la voce *Enthusiasterey* di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste* cit., VIII, coll. 1285-1290.

anche lo stato di «esaltazione» della mente dell'uomo e della donna che sono certi di sentire un soffio celeste[48]. L'*exaltatio* dei medici, è bene non dimenticarlo in questo schema, rimanda tanto a uno stato di forte tensione e turbamento emotivo per via dell'azione d'un agente esterno, quanto a una situazione di squilibrio psichico per effetto d'un'accensione spasmodica della fantasia. Nell'uno e nell'altro caso non sono però compromesse le capacità critiche dell'individuo umano[49].

I dialoghi platonici sono stipati di termini che hanno a che fare con la combinazione della particella *en* e del sostantivo *theòs*, in un ampio ventaglio di significati che vanno dal «furore» (dell'ispirazione) all'«ardore» (dell'immaginazione) e mettono in scena come «invasati» indovini e sacerdoti, poeti e filosofi, coribanti e baccanti, sibille e profetesse. Sintetizza Agostino Mascardi nei primi anni del Seicento: «Platone, nel dialogo in cui del furor poetico si ragiona, prova che la nazion de' poeti, da un certo spirito infuso dal cielo viene agitata ... non meno che le sibille ed i sacerdoti»[50]. Rimesso in circolazione in latino, nel quadro della ripresa del platonismo umanistico e rinascimentale, l'*enthusiasmus* (che, nei classici, esisteva solo nelle forme aggettivali di *entheatus* e *entheus*) s'è imposto alle lingue volgari tra il XVI e il XVII secolo[51], convocando in primo luogo – diceva Giraldi Cinzio – l'idea d'un'«ispirazione celeste che illumi-

[48] *Ibidem*, col. 1691 (voce *Erleuchten*).

[49] H. IORDANUS, *De eo quod divinum aut supernaturale est in morbis humani corporis eiusque curatione liber*, Francofurti ad Moenum 1651.

[50] A. MASCARDI, *Discorsi morali*, Venezia 1627, p. 128.

[51] S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, V, Torino 1968, pp. 178-179; P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, III, Paris 1985², pp. 1037-1038; *The Oxford english dictionary*, V, Oxford 1989², pp. 296-297. Molto complessa la questione per quanto riguarda il tedesco a causa dell'applicazione luterana del termine *Schwärmerei* alla *Wiedertaufertum* cinquecentesca. Confronta, in assenza della voce *Enthusiamus*, quella di *Schwärmerei* in J. GRIMM-W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, IX, Leipzig 1899, coll. 2292-2293 (con alcuni importanti esempi tratti dalle opere di Martin Lutero).

na l'anima ragionevole e la empie di spirito divino»[52]. Ci ricorda Giordano Bruno, in un frammento che risulta francamente sconvolgente, una volta – beninteso – che sia stato lacerato l'involucro ermetico, che l'entusiasmo permette di scorgere «in sé il fervor de gli affetti in vece del sole» e di vedere «l'umor de gli occhi in luogo delle piogge»[53].

L'entusiasmo della tradizione platonica è, nell'età dell'umanesimo e del rinascimento, uno stato di esaltazione del corpo e dello spirito eminentemente positivo per l'attenzione che si portava alle tecniche di potenziamento dei sensi e del pensiero.

«Tre sono le cagioni efficienti della poesia: entusiasmo, natura, arte. Poeti d'entusiasmo sono quelli che, da ispirazione divina eccitati, cantano in versi cose future e misteriose»;
«L'entusiasmo, se sia sovrannaturale, sarà una vocale virtù di persona ispirata da dio o dal demonio; se sia naturale, sarà un valore d'intelletto per natura vivacissimo e per arte eruditissimo»[54].

Nella seconda metà del XVII secolo lo spazio riservato all'entusiasmo visionario come valore fecondo d'umanità, non solo per la poesia («Certo ha pur da essere che il furore o sia entusiasmo poetico potrà ancora con arte acquistarsi, purché la fantasia nostra abbia natural vigore e abilità per muover forte i suoi fantasmi»[55]), era oramai estremamente ristretto. Henry More, nel 1662, senza portare nemmeno un minimo d'attenzione all'entusiasmo poetico, insisteva con forza inusitata sul pericoloso rapporto esistente tra entusiasmo filosofico e entusiasmo religioso[56]. Nel frattempo – come

[52] G. GIRALDI CINZIO, *Scritti estetici*, I, Milano 1864, p. 34.

[53] G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, a cura di G. GENTILE, Firenze 1958, p. 965.

[54] B. FIORETTI, *Proginnasmi poetici*, V, Firenze 1697, pp. 104, 109.

[55] L.A. MURATORI, *Della perfetta poesia italiana*, I, Milano 1821, p. 303.

[56] H. MORE, *Enthusiasmus triumphatus or a brief discourse of the nature, causes, kinds and cure of enthusiasm*, in *A collection of several philosophical writings*, London 1662 (seconda edizione; non conosco la prima). L'opuscolo, di 52 pagine, ha come tutti gli altri saggi inseriti nella raccolta, numerazione propria. La silloge di questi scritti filosofici si presenta

si sa – era stata, per così dire, riscoperta la malinconia che, soprattutto i medici, insofferenti dello *status* ambiguo dell'uomo di genio e desiderosi di vederlo dalla parte della norma, avevano cominciato a considerare unicamente come egritudine del corpo e della mente[57]. La malinconia – scrive il platonico inglese – rende alcune persone di temperamento filosofico inclini tanto «alla religione e alla devozione» quanto all'investigazione delle cose («the curious contemplation of things»). L'inclinazione verso il divino (una disposizione del sentimento e un'emozione della mente del tutto naturali), per via della complessione del corpo, porta questi soggetti «a credere che il signore nutra nei loro riguardi un'affezione al di sopra del comune». Pensando di essere oggetti di una «assistenza e d'una guida» del tutto particolari («special an assistance and guidance»), essi istituiscono una sorta di misteriosa – «but intimate and real» – unione, con la divinità. Tra le deboli maglie delle esaltazioni fisiche s'insinua progressivamente nella loro mente la convinzione che ogni pensiero o fantasia concepita in quest'intrinsichezza col divino («every fine thought or fancy that steals into their mind») sia un «pegno» del favore di dio, un'«illuminazione» del signore.

«Essi [*these inspired melancholists*] riempiono le loro teste e i loro scritti della sfolgorante fantasia che la malinconia fa nascere in

come *Appendix* a *An antidote against atheism or an appeal to the natural faculties of the mind of man, whether there be nota a god*, London 1553. La seconda edizione, «corrected and enlarged» nel 1655, aggiunge altri documenti importanti per lo studio delle opposizioni inglesi al «trionfo» dell'ateismo. Molto differente l'impostazione – più tarda – di M.G. HANSCHIUS, *Diatriba de enthusiasmo platonico in qua sublimia platonicorum de ultimo animae humanae in divinam essentiam reditu philosophemata methodo facili atque evidenti ex suis principiis deducuntur, in originem et progressum eorundem inquiritur media quoque obtinendi redunitionem illam mentis nostrae cum deo exponuntur, singula optimorum auctorum fide uberius confirmantur atque illustrantur, omnia denique ad rectae rationis normam exiguntur*, accedit G. LEIBNITII, *Epistola ad auctorem hoc de argumento scripta*, Lipsiae 1716.

[57] Un fedele riassunto dell'opposizione medica all'esaltazione per la genialità del malinconico si trova in numerosi passaggi di [R. BURTON], *The anatomy of melancholy*, Oxford 1621.

loro. La considerano – questa fantasia – come una preziosa verità comunicata dallo spirito santo e accolgono in devota venerazione l'acme del processo morboso [*the unexpected paroxysms*] derivante dal loro naturale turbamento fisico e mentale [*their own natural distemper*]. Pensano infatti che sia la potenza e la presenza di dio nella loro anima»[58].

5. *Il disciplinamento della fantasia e il principio costitutivo del protestantesimo*

Una volta dichiarato quello che per me (e limitatamente alla ricerca in corso) è il senso delle parole «teologia» e «entusiasmo», si può riformulare la domanda iniziale e riaggiustare meglio la risposta. Che cosa voglio dire propriamente quando parlo di una «teologia s e n z a entusiasmo» nel luteranesimo dell'età moderna? Non voglio certo dire che la scienza luterana di dio *sola scriptura* ha levato via – come avrebbe voluto – ogni autorità non testamentaria nell'elaborazione del dogma[59]. Sarebbe troppo e troppo poco. Voglio dire invece che la scienza *sola scriptura* della divinità, ch'è stata certamente uno dei più potenti dispositivi per liberare il «cristianesimo d a l l a religione» (nel senso che all'opposizione tra i due termini imprime Dietrich Bonhöffer[60]) e ha insegnato all'Europa uno stile di pensiero d'una straordinaria modernità, ha cercato di disciplinare l'ancora troppo florida immaginazione religiosa del cristianesimo riformato

[58] H. MORE, *Enthusiasmus triumphatus* cit., pp. 28-29.

[59] Vedi, per esempio, I. FABER, *Tractatus utilis et luculentus geminus; I. De iudice controversorum dogmatum in ecclesia; II. De fide iustificante. In quo vera et orthodoxa sententia a corruptelis, erroribus et depravationibus romanensium et inprimis Roberti Bellarmini, vindicatur et fundamentis scripturae divinae adstruitur et confirmatur*, Francofurti 1613. Vedi, da p. 1 a p. 6, le 24 citazioni romane sulla scrittura sacra come «regula fidei», ma sempre «regula partialis» della fede dal momento che convoca senza interruzione la *traditio* della chiesa. In questo modo la parola del signore non è giudice unico nella controversia religiosa e saltano i tutti i dispositivi ermeneutici riformati.

[60] D. BONHÖFFER, *Resistenza e resa*, a cura di A. GALLAS, Milano 1988, p. 461.

escludendo dalla dottrina della chiesa ogni traccia dell'ispirazione personale e diretta del credente.

Viene provocata in questo modo, come del resto ho già detto a proposito della costituzione del discorso della poesia moderna, una sorta di laicizzazione forzata della «fantasia» che, non potendosi più esercitare – come avviene nella pietà cattolica – con le sorprendenti figure umane della sua teofania e con le inquietanti rappresentazioni psicologiche della sua percezione del divino, si sposta sempre più liberamente verso l'analisi dei «sentimenti» del soggetto dell'esperienza (l'uomo). In questa dislocazione essa inventa una forma di percezione letteraria dell'abisso che recupera, con una procedura vertiginosa, tutto il lavoro religioso che Lutero (all'epoca dei commenti alle epistole paoline: 1515-1518) aveva imposto alla sua anima nella ricerca della giustificazione. L'interiorizzazione luterana non è infatti un processo d'avvicinamento allo spirito del signore che agisce nel profondo dell'uomo (come volevano i radicali del XVI secolo quando parlavano di *Menschwerdung* di dio e *Vergottung* dell'uomo), ma è un avvitamento del singolo su se stesso per assimilare, nello stridore della contraddizione, la parola del signore[61].

Dato che, quando si parla di luteranesimo, si è soliti invocare (il più delle volte confondendo diversi ordini del discorso) l'interpretazione personale della scrittura, s'impone subito la necessità d'un altro chiarimento. Per Lutero la comprensione del «senso spirituale» della parola di dio incisa nelle sacre scritture (la lettera) è legata alle condizioni interiori del lettore. È in grado di comprendere lo spirito della scrittura, scrive il riformatore, solo colui che lo prova –

[61] Ho cercato di affrontare questa importante questione (sempre ampiamente dibattuta nella letteratura luterana) in alcuni passaggi dei seguenti due saggi: *La riforma protestante* e *I movimenti ereticali nell'Europa del cinquecento*, in N. TRANFAGLIA-M. FIRPO (edd), *La storia. I grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*, IV/2, Torino 1986, pp. 135-174, 213-249. Vedi anche *Gli eretici italiani: una storia europea*, in N. MATTEUCCI (ed), *L'Italia e la formazione della civiltà europea*, I, Torino 1992, pp. 95-113.

questo senso spirituale – in se stesso. L'uomo dev'essere intimamente trasformato da dio, che si avvale (dal principio alla fine del percorso di giustificazione per sola fede) dello strumento scritturale: un mezzo di comunicazione che non può provocare idee e comportamenti che siano in contrasto con il discorso messianico[62]. Questo significa che, malgrado le mie conoscenze del rapporto tra *Verinnerlichung* (interiorizzazione) e *Innerlichkeit* (interiorità) luterana siano molto arretrate, «interpretazione» della parola e «esperienza personale» della potenza del verbo vengono indissolubilmente associate in una connessione alla quale l'«uomo tedesco» (se così si potesse dire senza caricare il sintagma dei valori ch'esso ha preso forse molto più tardi) non saprà né potrà mai più rinunciare. La comprensione della parola di dio viene condizionata dal fatto che (come scriveva nel 1936 il teologo Karl Holl) «vi sia stata un'assimilazione interiore della *cosa* espressa nella parola del signore»[63].

Che Lutero – secondo alcuni – abbia avuto l'ardire di parlare d'una comprensione soggettiva e spirituale del senso letterale (operazione che comunemente viene detta «interpretazione personale» della scrittura sacra) non significa dunque, in alcun modo, che Lutero potesse parlare d'ispirazio-

[62] Ph.I. SPENERUS, *Geminum de athei conversione iudicium, quod diverso tempore rogatus dedit, atque in responsis eius theologicis (part. I, cap. I, sect. XI et XII)*, e germanico latine versum interprete I. LANGIO, Halae Saxonum 1703, cita un passaggio di Johann Georg Dorsche che non ho potuto vedere: «Fides divina, qua fiducialiter adhaeremus veritati revelanti et revelata in scriptura sacra non oritur ex illis motivis consideratis, sed suam habet originem immediate a vi atque potestate scripturae sacrae sive spiritus sancti in sacris literis dominantis». Ho visto I.G. DORSCHEUS, *Dissertationum theologicarum in academia argentoratensium propositarum pentadecas cum praeliminari et auctario*, Argentorati 1654, dove la prima (*De infallibili veritatis divinae testimonio ex Esaiae VIII: 20*) e la decima dissertazione (*De sanctae scripturae ad ecclesiae militantis plenam informationem apta perfectione ex Deuteronomii IV: 12, Ioannis XX: 31, Actorum XXVI: 22-23, II Timothei III: 16-17*) sono consacrate alla difesa della *sufficientia* della scrittura «ad effectus religionis christiane et aeternae beatitudinis» (pp. 30-67; 319-351).

[63] K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I, Tübingen 1932, p. 549. Il corsivo è mio.

ne. Anzi. Per ispirazione, in ambito luterano, s'intendeva polemicamente l'effetto patologico di quell'idea d'una rivelazione perenne della volontà e dei disegni di dio che i radicali tedeschi del Cinquecento avevano posto al centro della loro teologia della scrittura aperta (un libro sacro che gli uomini ispirati dovevano continuare a dettare nel tempo presente della storia e nello spazio attuale del mondo). Questa teologia della scrittura aperta e dell'attesa infinita della rivelazione suscitava ovunque – contro la scienza divina della scrittura chiusa (un canone) – una fervorosa attività profetica, pentecostale e avventista, che sconvolgeva l'ordine ermeneutico (*scriptura interpres sui*) e violava le regole dell'esegesi (*sola scriptura*). In ambito radicale si credeva infatti che lo spirito del signore, come recitavano antiche convinzioni religiose di continuo emergenti nel cristianesimo storico, s'installasse fisicamente nel corpo del credente e dettasse la sua volontà attraverso la bocca del fedele trasformato, come gli antichi *nebî'îm* d'Israele, in un prolocutore, passivo nei riguardi di dio (era una canna) e attivo nei riguardi del popolo (era un fustigatore).

Si tratta d'una convinzione della *Menschwerdung* e della *Vergottung* che gli studi storici d'antropologia religiosa ci hanno da poco restituito nella sua complessità non confessionale[64]. In effetti, sottratto il problema alla storia della controversia settaria ed ereticale, l'idea d'una rivelazione perenne della parola di dio, resa visibile attraverso il profetismo di continuo ripreso, può essere considerata lo strumento privilegiato dell'oralità religiosa in lotta contro l'effetto di potere della scrittura cristiana (il metalinguaggio teologico) che solo la gerarchia può, con le sue tecnologie, compiutamente leggere e di cui, per questo solo fatto, detiene le chiavi di accesso. La rivendicazione dell'ispirazione, dalla riforma radicale tedesca del Cinquecento al pietismo del Seicento, passa però, con deambulazioni a dire poco nebulose, dalle mani di una classe estranea alla scrittura

[64] Mi riferisco ai materiali raccolti da Ph. DENIS, *Le Christ étendard. L'homme-dieu au temps des réformes. 1500-1565*, Paris 1987.

nelle mani di un ceto altamente alfabetizzato e culturalmente elevato.

Il «motus rusticus» installava, nella lotta contro il dogma dell'autorità della scrittura, una guerra all'ultimo sangue (il *Bauernkrieg* del 1525) con il corpo della gerarchia ecclesiastica, che impersonava l'autorità della ragione testamentaria (*sola scriptura*). Il *Pietismus* invece non intendeva sostituire l'autorità dell'ispirazione all'autorità della scrittura per sottrarsi alla stretta della corporazione evangelica, che a molti – nella seconda metà del XVII secolo – appariva sclerotizzata. Voleva imporre la verità del soggetto (quella *Frömmigkeit* indeclinabile nella *tabula* del dogma) spostando, in modo spesso impercettibile, la centralità ecclesiastica della «ragione» (che, nei discorsi di media circolazione, diventa una prerogativa sempre più «luterana») verso la periferia spirituale, dalla quale avanzava invece – irresistibile e desiderosa d'impossessarsi di fedeli in preda a nuove inquietudini – la potenza del «sentimento». Diceva Spener, in una prospettiva che non implicava neanche la deriva pietista, che i teologi possiedono delle «regole», filologiche e storiche, per poter dimostrare che la scrittura pervenuta al cristianesimo è la vera e genuina parola di dio[65]. E adducono tutta una serie di prove dal grande arsenale della scolastica. Il problema è che questo strumento logico (*criterium*), ch'essi maneggiano con grande abilità, non ha il potere di «fondare la fede», dal momento che non si può credere per via di sillogismi, ma solo per opera del signore iddio[66].

6. *Contro l'uso della fantasia in materia di fede*

Per comprendere meglio l'ostilità luterana nei confronti della fantasia in materia di fede è bene tenere conto delle con-

[65] Ph. I. SPENERUS, *Geminum de athei conversione iudicium*, cit., p. 3: «Theologi quidem multa habet criteria ... ad demonstrandum scripturam esse verbum dei».

[66] *Ibidem*, pp. 3-4: «Haec tamen criteria nondum sunt fidei nostrae fundamentum. Quippe quae haud gigni potest ex ulla syllogismi conclusione, sed ex dei operatione».

dizioni nelle quali avvenne il passaggio, in Germania, dalla tradizione «magica» ed «irrazionalista» del mondo (che aveva pervaso anche la sensibilità religiosa fino quasi alla conclusione del XV secolo e che secondo i protestanti continuava a informare il cattolicesimo) alla dominante «razionalista» e «demoniaca». È buona regola, specie negli studi di storia della medicina e della psichiatria, associare «magico» e «demoniaco» come strutture di pensiero che, pur accerchiate senza scampo dallo sviluppo della scienza, resistono a oltranza per tutta l'età moderna. In questo schema il magico e il demoniaco occuperebbero – malgrado le improvvise reviviscenze ai vertici del progresso scientifico e le inopportune dislocazioni in discipline tutt'altro che deboli – postazioni sempre più marginali. Magico e demoniaco, alla fine del processo che instaura la nostra modernità, si presentano infatti come residui storici d'un'episteme fragorosamente crollata e sono ormai coincidenti con le credenze delle «culture popolari» che prima erano integrate con le visioni e le lingue degli scienziati.

Ma quella di magico e demoniaco non è affatto – a mio parere – una connessione corretta. La demonizzazione della vita (attribuzione a persone di qualità, forza e volontà demoniaca in senso non figurato e senza riduzione del maligno a concupiscenza o a generica istanza satanica) s'installa ovunque, in Occidente, sulle rovine del «mondo incantato» ovverosia sul depotenziamento fisico dell'uomo[67]. Cioè sui rude-

[67] La definizione è di B. BEKKER, *De betoverde weereld*, Amsterdam 1691 (nello stesso anno esce anche l'edizione olandese di Leeuwarden). L'opera di Bekker circola in Europa nella versione francese: *Le monde enchanté ou examen des communs sentimens touchant les esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs opérations*, Amsterdam 1694. In Germania viene diffusa in versione tedesca (*Die bezauberte Welt oder eine grundliche Untersuchung des allgemeinen Aberglaubens*, Amsterdam 1691). In Italia si ebbe una discutibile traduzione dal francese e nel Regno Unito non si andò oltre il primo volume (*The word bewitched*, London 1695). È notevole la rassegna che, degli studi tedeschi contro l'impostazione del famoso pastore olandese, presenta C.F. ROMANUS, *Schediasma polemicum expendens quaestionem an dentur spectra, magi et sagae (vulgo: Ob wahrhafft Gespenster, Zauberer und Hexen seyn?). Una cum historica plurimarum hac de re opinionum*, Lipsiae 1710. Roma-

ri della magia. In Germania il ritorno del tradizionale *Dämonismus* cristiano e la costituzione della nuova *Dämonologie* protestante sono – per quanto possa apparire paradossale – una componente essenziale di quel processo di razionalizzazione o modernizzazione che separa le cose dagli uomini: «Le parti di questo mondo», che comprende uomini e cose, non si possono più connettere insieme, «come membri d'uno animale», per «comunione di natura», ma per altre vie[68]. Marsilio Ficino, cui appartiene questa citazione, aveva cercato la sua «via» (ch'era una via ancora «magica») per sottrarsi allo smembramento del mondo che qualcuno stava timidamente annunciando. La teologia luterana propone invece, dalla fine del XVI secolo e senza entrare nel dibattito scientifico in corso, di rinunciare definitivamente al sogno di poter restaurare l'uomo nella natura e all'illusione di pensare a un segreto passaggio dall'antropologia alla cosmologia. Anzi. Pone drammaticamente l'esigenza tutta moderna di separare i «tre regni» dichiarando che tra l'animale, il vegetale e il minerale non c'è alcuna comunicazione e influenza.

Nell'odierna storiografia europea le ricerche sulla stregoneria – cui si riduce troppo spesso chi prende interesse al magico – rivelano, di solito, una partecipazione etica al tragico destino di donne «torturate – avrebbe detto Jan Wijr – dalla malinconia» che forse non permette di comprendere in modo adeguato che la demonizzazione di alcune idee e alcuni comportamenti è (in età moderna) una via obbligata per una cultura che ha deciso di rompere il cerchio del magico, ma non è ancora capace di ridurre tutto a patologia medica[69]. Nello schema che cerco di costruire la lotta della teolo-

nus, per il quale gli *ademonistae* sono *atheistae*, discute il libro di Bekker, nella versione tedesca.

[68] M. FICINO, *Sopra lo amore*, a cura di G. RENZI, Lanciano 1914, p. 107.

[69] Lo schema è già perfettamente disegnato quando l'archiatro di Guglielmo duca di Jülich-Kleve distinse, nella dedica al suo signore, i quattro scopi (teologico filosofico medico legale) del suo famoso trattato: I. WIERUS, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri quinque*, Basileae 1563. Ma vedi anche, negli *Opera omnia*, Amstelodami 1661, i libri *De lamiis* (1577) e *Pseudomonarchia daemonum* (1580).

gia protestante contro la *Hexerei* tradizionale e a favore del *Dämonismus* non mi appare affatto come un episodio oscurantista della coscienza occidentale, come un inabissamento del religioso nel primitivo. Anzi. Mi si configura – lo ripeto con una certa enfasi polemica – come un momento costitutivo della «modernità» europea malgrado l'aspetto regressivo che assume nella pubblicistica giuridica del tempo.

Mi spiego meglio. La credenza tradizionale nella stregoneria com'effetto di un potere magico di cui sarebbe dotato un soggetto si fonda sopra una compatta concezione del mondo nella quale la forza dell'immaginazione è transitiva. Pensare che l'immaginazione sia transitiva significa credere che una semplice funzione dell'anima – e il «funzionalismo» in psicologia, come vedremo, stava giust'appunto imponendosi alla fine del Cinquecento – ottenga degli effetti sui corpi (animali vegetali minerali). L'introduzione del «demonio», come spiegazione di una complessa rete d'infrazioni della norma naturale e del legame sociale, ha valenza eminentemente positiva e (se lo si può ancora affermare) progressiva nella misura in cui consente, in una fase per così dire intermedia o di transizione, di cominciare a ricercare le radici delle potenze e delle impotenze dell'uomo. La demonizzazione convive infatti, per quanto possa sembrare assurdo, con una grandiosa riduzione dei fenomeni sovrannaturali a fenomeni naturali, tramite l'intervento sempre più pressante della medicina nelle spiegazioni dei processi normali e patologici.

L'immaginazione, sotto la pressione incalzante della chiesa evangelica, che la spinge fuori dal tempio e l'interdice come commento alla scrittura, si riduce a una forza interiore con la quale il soggetto agisce su se stesso. Anzi. Il potenziamento della *vis imaginativa* intransitiva (cioè prigioniera del corpo) porta il soggetto ad avere una vita fantastica personale quasi del tutto indipendente dall'esterno. E dico indipendente nel senso che il soggetto è sempre cedevole alla forza dell'esterno (le immagini del mondo che premono per entrare dentro di lui), ma sa che l'esterno è chiuso alla forza della fantasia, che le icone dei suoi desideri sono prive di potenza,

che non c'è più spazio per la *fascinatio* descritta da Marsilio Ficino[70]. Questo soggetto insomma deve sapere due cose essenziali: che non c'è *Einbildungskraft* che possa uscire dal proprio corpo e abbia influenza all'esterno; che il *Vorstellungsvermögen* è una forza pericolosa per il proprio equilibrio mentale[71].

7. *Riduzioni del potere transitivo della «vis imaginativa»*

All'inizio della svolta che contrassegna la nostra modernità siamo soliti collocare, non senza profonde motivazioni, Pietro Pomponazzi (1462-1525), con il suo *Liber de incantationibus*, scritto a Bologna verso il 1520 e pubblicato postumo, a Basilea, nel 1556, come «opus abstrusioris philosophiae plenum et brevissimis historiis illustratum»[72]. Potremmo dire che, nell'odierna coscienza speculativa comune, c'è consenso intorno al fatto che, a partire dalle riflessioni del teorico

[70] Ho cercato di analizzare lo schema ficiniano nell'articolo *Fascinatio. «Solo il riscontro degli occhi è quello che dà la ferita»*, in «Eidos. Rivista di arti, letteratura e musica», 11, 1992, pp. 28-45.

[71] Utile lo schema, contenuto nel XXIII capitolo della prima parte (*De effectu imaginationum*), di R. GOCLENIUS, *Apotelesma philosophicum hoc est conciliator philosophicus*, Cassellis 1619, p. 534: «An anima possit corpus quodvis alterare?». Prima risposta: «Anima imaginatione, praesertim forti et continua, potest corpus suum tantum alterare». Seconda risposta: «Animal imaginatione potest etiam aliud a se corpus alterare». La *conciliatio* non interessa più di tanto. La *declaratio* invece va tenuta presente: «Imaginatione forti amatoris saepe alteratur seu variatur corpus ipsius. Sed ea [imaginatione] alterius hominis iam in luce extantis corpus alterari nequit». Salvo il caso della potenza immaginativa della madre sul feto. Modesta la voce *Phantasie* (cui rimandano *Phantasia* e *Phantasey*) di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, cit., XXVII, coll 1741-1743.

[72] P. POMPONATIUS, *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus*, adiectis brevibus scholiis a G. GRATAROLO, Basileae 1556. La moderna traduzione francese ha un'importante introduzione di Henri Busson (*Les causes des merveilles de la nature*, Paris 1930). Le opere complete sono del 1567. Nell'impostare la parte seguente mi è stata molto utile la traccia lasciata dalla tesi di dottorato di A. GODET, *«Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen». Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens*, Zürich 1982.

mantovano, comincia a entrare in crisi e poi a perdersi – per ricostituirsi altrove ma con modalità che la sfigurano – l'antica convinzione (ancora così prepotente in Marsilio Ficino e nei teorici rinascimentali dell'amore) che la *vis imaginativa* sia una forza del corpo umano capace – di per se stessa – di prodursi all'esterno del soggetto e agire sul mondo[73]. Quest'energia si riduce a essere, nel discorso emergente, ch'è ancora fortemente invischiato in un'antropologia magica, ma ambisce ormai a fondare una teoria della libera reciprocità tra gli uomini che si «vincolano» l'uno all'altro, un processo fisiologico e psicologico individuale (per esempio: fuoruscita del sangue dall'organismo umano, riscaldato dal desiderio di avere un oggetto, attraverso gli occhi, in forma di vapori), che può agire sull'altro solo nella misura in cui l'altro (il *perculsus*) sia disposto ad accettare la pressione esercitata su di lui dal *percutiens* e a riconoscere la propria passività[74].

L'incapacità dell'uomo di modificare il mondo con la propria immaginazione e volontà di potenza – un'impresa che si fondava su regole precise di portamento del corpo e obbligava a esercitazioni complesse sulla propria mente – annunciava la visione d'un'altra r e a l t à rispetto a quella ch'era sotto gli occhi di tutti. Insieme agli uomini (e al ridimensionamento del loro potere mentale sulla materia) anche gli oggetti venivano scoperti, ogni giorno di più, come entità prive di ogni virtù magica, materie destituite di ogni energia capace di legare lo spirito: tra gli «oggetti» inefficaci e infecondi dobbiamo collocare – sul versante della percezione protestante del religioso cattolico – non solo le «reliquie», ma anche gli «angeli» e in una fase ulteriore i «demoni». Essi avevano influenza sul soggetto – producendo miracoli e

[73] Questo giudizio non corrisponde, in nulla e per nulla, a quello che circolava nella cultura europea del XVI e XVII secolo. Nella letteratura luterana che prendo in esame il Pomponazzi è anzi considerato un «mago».

[74] I termini di *perculsus* e *percutiens* sono di M. FICINO, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, texte critique établi et traduit par R. MARCEL, Paris 1956; il termine *vinculus* è di G. BRUNO, *De Magia. De vinculis in genere*, a cura di A. BIONDI, Pordenone 1986.

stigmate, estasi e rapimenti – solo nella misura in cui questo, avvertiva la iatrofisica, aveva fede nel loro potere e li invocava.

Vent'anni prima dell'impresa del *Liber de incantationibus*, Giovanni Francesco Pico (1470-1533), con il *De imaginatione*, aveva portato verso una conclusione forse ancora più radicale quello che sarà il processo aristotelico pomponazziano, che – come abbiamo visto – separava solo fino a un certo punto il soggetto dagli oggetti, togliendo alle forze della fantasia ogni residuo potere materiale di agire sulla realtà fisica e spirituale, sul regno delle cose e degli uomini[75]. La dissoluzione della complessa trama magica del mondo e la distanziazione progressiva dell'uomo dalle cose (uomini e cose ormai incapaci di modificarsi a vicenda tramite le immagini) produce nella cultura europea – per un periodo di tempo piuttosto lungo – una fase ch'è a un tempo oscurantista e illuminista. Il Pico infatti, restaurando da un lato l'idea della facoltà immaginativa come virtù negativa dell'anima, ovvero come strumento dei sensi responsabile degli errori di conoscenza della realtà, convocava il demoniaco in quanto

[75] I.F. PICUS, *Liber de imaginatione*, Venetiis 1501 (ho usato G. PICO DELLA MIRANDOLA, *On imagination*, the latin text with an introduction, an english translation, and notes by H. KAPLAN, Oxford 1930). Vedi anche il *De rerum praenotione libri novem pro veritate religionis christianae contra superstitiosas vanitates editi*, che apre la raccolta degli *Opera*, Argentorati 1506-1507. Ho usato l'edizione basileese del 1601 (due volumi in folio). Molte importanti osservazioni sull'immaginazione sono contenute qua e là anche nel *Dialogus in tres libros divisus, titulus est strix sive de ludificatione daemonum*, Bononiae 1523 (G.F. PICO, *Libro detto strega overo delle illusioni del demonio*, volgarizzamento di L. DEGLI ALBERTI, Venetia 1556, disponibile oltre che nell'anastatica Forni, Bologna 1978, anche nell'edizione curata da A. BIONDI, Venezia 1989). Il testo latino sembra essere molto diffuso in Germania dopo l'edizione a cura di Carl Weinrich. Vedi I.F. PICUS, *Strix sive de ludificatione daemonum dialogi tres*, Argentorati 1612. Il volume porta, incorporata nel titolo, la seguente annotazione tipografica: «Nunc primum in Germania eruti ex bibliotheca Martini Weinrichii». L'edizione tedesca contiene una *Praefatio luculenta* (sessanta pagine) del Weinrich con la «narratio duorum operum magicorum et iudicii de iis lati»; un'*Epistola* inedita di Weinrich a Andreas Libau sulla questione «Utrum in non maritatis et castis mola possit gigni» (appendice di sette pagine non numerate).

fonte dei saperi fantastici[76]. Dall'altro invece, riconoscendo che l'immaginazione è parte integrante (e ineliminabile) del processo di conoscenza, proponeva di sottoporre questa virtù infida dei sensi al controllo indefettibile e tenace dell'intelletto. Si trattava della prima mossa d'un gioco che sarebbe stato essenziale allo sviluppo dell'età moderna: il pensiero magico, soprattutto quello che si evidenzia nella struttura del religioso analizzato dal punto di vista del *sola scriptura*[77], è il resto e la sopravvivenza del paganesimo nel cristianesimo; è una forma di fede popolare che dev'essere aggredita e sconfitta dalla ragione retta dalla parola di dio.

Dopo Pico e Pomponazzi è bene ricordare Giovanni Battista dalla Porta (1535-1615), che viene comunemente citato come uno degli autori che resistono con più forza all'azione di disincantamento del mondo, ma che è già per più versi fuori dalla tradizione magica. La prima edizione della sua *Magia naturale* venne diffusa nel 1558[78]. Ma bisogna sempre tenere presente l'impressione napoletana del 1589, interamente rifatta e contenente una dura condanna delle pratiche demonologiche, forse in seguito alle censure di Jean Bodin che – nel 1581 – aveva ripreso l'accusa inquisitoriale di stregoneria e l'aveva rimessa in circolazione[79]. Quello che in questa sede interessa è però il fatto che la concezione della virtù immaginativa sostenuta dal Porta sia già profondamente intaccata dalle teorie che puntano alla separazione del soggetto dall'oggetto. Se la magia infatti diventa semplice-

[76] Da notare che l'agostiniana *vis imaginativa* come virtù dell'anima sensitiva è fonte di errore gnoseologico, etico e politico. Nella letteratura luterana il terzo «errore» porta alla ribellione. Vedi il mio studio «*Non doctrinae vitio, sed mero naturae impetu*», cit., pp. 71-102.

[77] Faccio un solo esempio comunemente in uso nella critica luterana al sistema sacramentale cattolico: la transustanziazione nella cerimonia eucaristica.

[78] I.B. PORTA, *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri quattuor*, Neapoli 1558.

[79] I. BODINUS, *De magorum demonomania libri quattuor*, Basilea 1581 (cfr. *La démonomanie des sorciers*, Paris 1581 e *Demonomania degli stregoni*, Venetia 1589).

mente la scienza dei rapporti naturali che sono nascosti all'interno della materia, l'immaginazione diventa sempre più una forza interna dell'uomo. Ma quello che conta è che il Porta accetti, inserendosi così nel quadro delle teorie psicosomatiche appena in gestazione nella cultura europea in margine alla crisi delle visioni magiche, che sogni visioni incantamenti profezie rivelazioni estasi miracoli, abbandonando ogni pretesa oggettivistica, diventino azioni dell'immaginazione sulla mente e sul corpo del soggetto.

8. *L'entusiasmo degli eretici e lo spirito demoniaco*

Della riforma fanno inizialmente parte tanto il discorso di evoluzione del platonismo rinascimentale in una sorta di fisica magica, quanto gli enunciati del controllo sistematico dell'attività fantastica in materia di fede. Ma ebbe subito forza maggiore il partito che vedeva nella delimitazione del potere dell'immaginazione un mezzo di lotta contro l'infiltrazione del demoniaco nella conoscenza religiosa. Anzi. Quando il libro di Pietro Pomponazzi – inserito nella raccolta delle opere – venne diffuso da Basilea in tutto il mondo tedesco[80], Martin Lutero – seguito immediatamente da Filippo Melantone – aveva già messo in connessione (usando un modello veramente mai decaduto nella storia della chiesa) l'entusiasmo degli eretici e lo spirito demoniaco attraverso la fantasia[81].

[80] P. POMPONATIUS, *Opera*, Basileae 1567.

[81] M. LUTHER, *Ein schrecklich Geschicht unnd Gericht Gottes über Thomas Müntzer, darinn Gott offentlich desselbigen Geist lügen strafft und verdamnet*, [Strassburg] 1626 (trad. it. *Una terribile storia e un giudizio di dio sopra Thomas Müntzer, nei quali dio manifestamente ne smaschera e condanna lo spirito*, in *Scritti politici*, a cura di G. SAJA, Torino 1959[2], pp. 495-502); Ph. MELANCHTON, *Die Histori Thomae Muntzers, des anfengers der Döringischen Vffrur, sehr nutzlich zulesen*, Hagenau 1525. Meno forte M. LUTERO, *Gli articoli di Smalcalda* cit., p. 119: «Gli 'entusiasti' ... giudicano, interpretano e ampliano a loro piacimento la scrittura o la parola orale, come ha fatto Müntzer e fanno ancora molti al giorno d'oggi, i quali vogliono essere giudici rigorosi tra spirito e lettera e non sanno quel che dicono o insegnano».

Ma è solo con Thomas Erastus (1523-1583), medico dell'elettore del Palatinato e teologo «zwingliano», che si venne costituendo una sorta d'ortodossia riformata sulla fantasia che aveva come fondamento il pensiero aristotelico e il principio dell'autorità della scrittura[82]. La fantasia, nella tradizione peripatetica moderna, è il mezzo di riproduzione della realtà in immagini o icone che poi circolano nel nostro corpo. È, si potrebbe dire, un procedimento che riguarda semplicemente il soggetto nella sua attività cognitiva (passaggio delle cose, dall'esterno all'interno dell'uomo, in forma di rappresentazioni). Esso lascia il mondo così com'è, non avendo alcuna possibilità transitiva dal «dentro» al «fuori». Con la fantasia infatti non possiamo riprodurre le immagini in oggetti. Dal nostro punto di vista (che è e resta quello della delimitazione dello spazio della fantasia nelle cose relative alla fede nel sistema evangelico) importa insistere sul fatto che la critica erastiana alla struttura del mondo magico conduce a mettere definitivamente in crisi l'idea dell'uomo demiurgo che simula – con un atto di suprema empietà – l'attività creatrice di dio: quella poiesi che il rinascimento aveva rimesso al centro della sua antropologia.

Quest'allontanamento e poi soppressione della fantasia dalla religione opera però, secondo me, come un gesto che – mentre scaccia e interdice – consente l'autovalorizzazione della funzione emarginata. Voglio dire che la fantasia, in quanto funzione insopprimibile nell'economia della psiche dell'uomo, spostata in un luogo in cui non si applica il controllo del *sola scriptura* perché (come dirà un giurista luterano della fine del XVI secolo) forma «immagini delle creature» e non di dio[83], lavora senza posa e s'arricchisce smisuratamente. Fuori dalla chiesa e dai rapporti personali dell'uomo con dio (da tenere con rigore – come sappiamo – dentro

[82] Th. ERASTUS, *Disputationes de medicina nova Paracelsi*, Basileae 1571; *Disputatio de auro potabili*, Basileae 1578; *De astrologia divinatrice epistolae ad diversos scriptae*, Basileae 1580; *Repetitio disputationis de lamiis seu strigibus*, Basileae 1577; *De occulta pharmacorum potestatibus*, Basileae 1574.

[83] Vedi la nota 85.

limiti scritturali) si viene infatti costituendo un campo d'esercizio dell'immaginazione che potremmo chiamare «secolare» e che, come ho detto fin dall'inizio, sembra essere un regno di relativa libertà per il soggetto. Indizio abbastanza sicuro della costituzione di questo campo potrebbe essere la grande ricaduta narrativa di tutta quella vasta letteratura secentesca del prodigioso (inizialmente avviata – e anche in seguito sempre contaminata – dalla raccolta di casi medici divisi di norma per grandi partizioni patologiche) che si impossessa dell'Europa e che in Germania, abbandonato il latino, s'inabissa nelle culture del popolo trovando un materiale linguistico straordinariamente ricco[84].

9. *Il razionalismo luterano*

Dev'essere chiaro che il mio intento non è qui quello di ridisegnare, nemmeno con uno schizzo, tutto il quadro della lotta tra il pensiero magico che resiste alla trasformazione in atto e il pensiero razionalista che cerca d'imporsi in nome della medicina invece che fare ricorso alla filosofia. Il mio obbiettivo è piuttosto quello di vedere in azione e mostrare – nel corso di questa lotta – il pensiero religioso luterano che, per contrastare il pensiero magico in quanto emanazione delle scienze diaboliche e per assecondare il pensiero medico che scopre cause sempre più naturali della rappresentazione dei poteri soprannaturali, si fa «razionalista». Si potrebbe dire, per esempio, che non sono in questa sede per nulla interessato a capire il vero pensiero paracelsiano attraverso l'analisi diretta dei testi dell'autore. Sono interessato invece a capire quali discorsi induce e produce, nella corpo-

[84] Ho letto in questo modo I.G. FROMMANNUS, *Tractatus de fascinatione novus et singularis, in quo fascinatio vulgaris profligatur, naturalis confirmatur et magica examinatur. Hoc est: nec visu, nec voce fieri posse fascinationem probatur,* Norimbergae 1675. I racconti sono stati finemente analizzati nella tesi di una mia allieva: S. ANSALONI, *La «fascinatio» nella cultura tedesca del XVII e XVIII secolo,* Università degli studi di Bologna, Facoltà di lettere e filosofia, Corso di laurea in lingue e letterature straniere moderne, Anno accademico 1992-1993.

razione pastorale, una lettura delle opere di Paracelso fondata sulla convinzione che il medico di Einsiedeln (Philipp Theophrastus Bombast von Hohenheim: 1493-1541) fosse veramente un «entusiasta», che tra il magico e il demoniaco ci fosse un rapporto diretto, che la teoria dell'ispirazione fosse incompatibile con l'ascolto della parola di dio. Come specchio in cui si riflette in modo quasi perfetto il discorso luterano alla fine del XVI secolo ho preso il grande trattato di Johann Georg Gödelmann stampato in latino, a Francoforte, nel 1591 e poi tradotto in tedesco e pubblicato l'anno successivo dallo stesso editore[85].

Nel capitolo ottavo[86], consacrato ai medici delle malattie soprannaturali, il Gödelmann scrive che, per coloro i quali fanno professione di terapeuti fondandosi sulla magia invece che sulla medicina, non esiste una «vera differenza tra la fede e una forte ... immaginazione». Il professore di diritto all'università di Rostock si accosta a questa straordinaria formula, che apparentava immediatamente (nella visione luterana tedesca) gli *Zauberer* agli *Schwärmer* e alle loro più profonde concezioni del fatto religioso, dicendo che la responsabilità di aver fatto credere «che non esiste fede senza immaginazione» risale nella sostanza al Pomponazzi. Il filosofo mantovano, riprendendo uno schema d'Avicenna, aveva sostenuto infatti che «una forte immaginazione» avrebbe potuto «elevarsi fino al punto di riuscire a raggiungere le

[85] I.G. GODELMANNUS, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis, deque his recte cognoscendis et puniendis in tres libros distributus*, Francoforti 1591 (ultima edizione: Noribergae 1676). Il testo venne anche diffuso con il titolo *De magis, praestigiatoribus et sagis. Informatio vera ac fundamentalis de recognoscendis sagis et supplicio efficiendis*, Francofurti 1592. La traduzione tedesca venne fatta da Georg Nigrinus che vi appose anche un'interessante introduzione: J.G. GÖDELMANN, *Von Zauberern, Hexen und Unholden warhafftiger Bericht*, Franckfort am Mayn 1592 (con una ristampa nel 1602). Il Gödelmann era stato relatore della seguente tesi di laurea da cui partirono i suoi interessi per la stregoneria come problema giuridico: *Disputatio de magis, veneficis, maleficis et lamiis*, Francofurti ad Moenum 1584.

[86] Riassumo, qui di seguito, il capitolo ottavo dell'opera di J.G. GÖDELMANNUS, *Tractatus de magis*, cit., pp. 75-106.

intelligenze delle sfere divine». Nel contatto con il divino la fantasia si sarebbe caricata della sua energia. Avrebbe quindi avuto la possibilità di «trasferire l'enorme forza delle sfere in tutti i corpi» agendo in questo modo su di essi[87].

Ma a Gödelmann come del resto a Erasto, più che Pomponazzi, interessa Paracelso. Quello che maggiormente lo colpisce nel trattato sull'*Immaginazione* sono dapprima le analogie tra la fantasia e il sole («l'immaginazione ha, nell'uomo, una forza equiparabile a quella del sole»), le corrispondenze tra il *lumen solaris* e la *vis imaginativa*: «Come il sole illumina e muove coi suoi raggi tutti i corpi che incontra, così l'immaginazione muove le cose e le provvede di forza prodigiosa». Poi lo sconcerta il riferimento ai pianeti che accolgono le singole immagini e le restituiscono al soggetto piene della loro potenza:

«Ogni genere d'immaginazione vola verso il proprio pianeta: l'immaginazione dell'invidia va verso Saturno, quella dell'odio verso Marte, quella dell'inganno verso Mercurio. Dopo che queste immaginazioni hanno tratto forza dai pianeti tornano dentro coloro dai quali sono partite. È in questo modo che la forza astrale può essere trasmessa agli oggetti»[88].

[87] Non è mia intenzione discutere la correttezza della lettura che Gödelmann fa dell'autore del libro *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus* dato che quello che m'interessa è la circolazione del pensiero che, nella cultura europea del XVI e XVII secolo, viene definito come «pomponazziano». Sono partito dalle filiere stabilite da Th. ERASTUS, *Disputationum de nova Philippi Paracelsi medicina pars altera. In qua philosophicae paracelsicae principia et elementa explorantur*, Basileae 1582, p. 53: «Constat autem Paracelsum, quae plerique philosophorum scitissime de phantasia disputarunt, despexisse, atque Avicennam, Algazelum, Alchindum arabes, denique Pomponatium impurosque magos sequi maluisse»; pp. 53-54: «Sed cum modo Avicennam [Paracelsus] probet, mox Pomponatium infandosque magos sequatur, paulo post Alchindi deliria videatur amplecti, frequenter propria sua somnia caeteris anteponat, quid statuam aliu vix reperio»; pp. 108-109: «Quamobrem nihil iam superesse videtur aliud, quam ut concludamus praesentem disputationem, vereque dicamus falsa pariter et impia, quaecunque de viribus imaginationis platonici, Avicenna, Algazelus, Alchindius, Pomponatius, Paracelsus alii superstitiosi, supradictorum miraculorum causam eam constituentes, protulerunt».

[88] I.G. GODELMANNUS, *Tractatus de magis*, cit., pp. 80-84. Di qui tutta

È una questione di fede? Gödelmann crede che a questo proposito ci sia un «malinteso» dovuto a «un'incomprensione» dei termini impiegati nella discussione (che mescola il sacro con il profano) e alla «ignoranza» dei diversi significati delle parole. La «fede» di Paracelso non è la fede che rende «virtuosi» gli uomini comuni (*Romani* 8, 14; I *Corinzi* 6, 9-11; *Galati* 5, 25, 6: 8; *Tessalonicesi* 1, 3; *Giacomo* 2, 17-26). La «fede» di Paracelso è l'immaginazione attraverso la quale si ottengono cose prodigiose. Ma quest'idea della fede come sogno di potenza, «attribuendo alla fantasia dell'uomo un potere che appartiene solo a dio», non costituisce una «dottrina che offende la santità oltre che la ragione»? Per un pensatore luterano non c'è dubbio che, «siccome l'immaginazione è formata solo dalle immagini delle creature, la fede in dio non può permettersi alcuna fantasia». La fede in dio si «basa infatti sulla parola di dio e in essa riposa». Non sappiamo d'altra parte che «l'immaginazione è affine al sogno»? Il sogno e l'immaginazione hanno questo in comune: «La creazione di vane ombre che riflettono solo l'immagine delle cose»[89].

Gödelmann non vuole affatto contraddire i luoghi comuni dell'aristotelismo corrente sulla fantasia come causa d'azione: «Aristotele concepisce l'immaginazione come un moto dell'anima che risveglia l'intelligenza e la mette all'opera». Ma vuole essere molto chiaro. Sa che «l'immaginazione è un moto dell'anima che, quando stimola l'intelligenza, può fare molto, sia per i corpi sani che per quelli infermi, grazie alla stimolazione della forza vitale e all'inibizione di determinati umori». Sa però anche, e lo vuole dire con estrema determinazione, che riconoscere tutto questo non significa affatto dover ammettere che «l'immaginazione possa agire, quale che ne sia il modo, sui corpi degli altri». La ragione gli sembra semplice: «L'ombra d'un corpo non può sconvolgere o influenzare un altro corpo». Il compito della fantasia è

una serie possibile di «pestilenze» e di «contagi» che *si* trasmettono attraverso l'immaginazione senza che mai vi sia contatto fisico tra i corpi.

89 I.G. GODELMANNUS, *Tractatus de magis*, cit., pp. 75-106.

dunque «solo quello di raccogliere in sé le immagini delle cose sensibili per poi permettere all'intelletto di comprenderle e giudicarle». Che cosa vuol dire questo? Vuole dire che «ogni effetto prodotto dall'immaginazione si svolge e poi rimane all'interno del cervello». È cosa certa che «non vaga nei corpi degli altri, né tanto meno va a finire negli oggetti magici»[90].

Gödelmann allude spesso, qua e là, al paracelsismo come a una specie di patologia della mente. Ma non s'impegna a trovare il nesso tra la complessione degli umori del mago e la malinconia. Nel secolo successivo, in piena lotta anglicana contro il cristianesimo «immaginario» che s'era impossessato del popolo e aveva portato alla rivoluzione, il filosofo Henry More, dopo aver scritto nel suo *Discourse of the nature, causes, kinds and cure of enthusiasm*, che «molti chimici e teosofisti sono soggetti» alla malinconia (*onoxious to this disease*) per via di quella fissazione a imporre *magisterially and imperiously* le loro «fantasie» come se fossero «autentici messaggeri dell'onnipotente», e dopo aver disposto un'ampia raccolta dei loro «misteri» attraverso citazioni e sunti (sezioni 44 e 45)[91], propone la tesi che Paracelso abbia «dato vita al più sfrenato entusiasmo filosofico» che mai ci sia stato tra pagani e cristiani. Paracelso, secondo More, non è però né ateo (come dovevano invece esserlo Pomponazzi e Vanini), né indemoniato. È probabilmente, come del resto ciascuno dei suoi seguaci, un uomo bene intenzionato («well meaning man») ed è certo che sia desideroso di aiutare coloro che soffrono per la malattia della mente. Solo che è un individuo «soggetto alla malinconia e alla pazzia». Potrebbe anche aver scoperto delle verità, potrebbe aver fatto fare alla scienza dei progressi. Ma si possono accogliere delle verità che sono state trovate («any discovery of truth») da uno «spirito entusiasta»? Non si dovrebbero invece «nutrire dei sospetti, dato che quella disposizione (*temper*) che rende gli uomini entusiasti [la fantasia] è la più grande nemica

[90] *Ibidem*.

[91] H. MORE, *Enthusiasmus triumphatus*, cit., pp. 29-33.

della ragione»[92]? Non è facile, sempre che sia utile, definire il significato di «ragione» nel discorso filosofico di More. Limitatamente all'*Enthusiasmus triumphatus* si può dire ch'essa si contrappone semplicemente all'immaginazione. È questo più che sufficiente per capire come, proprio all'epoca della rivoluzione, si sia venuta ricostituendo (accanto alla tradizionale nozione di «entusiasmo religioso») anche quella di «entusiasmo filosofico».

Due anni prima della pubblicazione del libro di Gödelmann e due anni dopo sono stati pubblicati rispettivamente la *Psychologia, hoc est de hominis perfectione* di Rudolf Göckel (1590) e la *Psychologia anthropologica* di Otto Cassmann (1594)[93]. Si potrebbe dire che cominciano qui a unificarsi i due orientamenti identificati da Gregory Zilboorg nella *History of medical psychology*[94]. Il primo, occupandosi «degl'impulsi e degl'istinti, delle emozioni e degli affetti umani», riprendeva il lavoro di Ludovico Vives (1492-1540). Il secondo è quello che sarà portato alle sue conclusioni più pertinenti da Francis Bacon (1561-1626) con la sua attenzione «alle caratteristiche e proprietà della mente umana come distinte da quelle dell'anima», con la sua volontà di «ricercare le cause di queste proprietà e delle loro funzioni nel corpo umano»[95].

[92] *Ibidem*, pp. 35-36.

[93] R. GOCLENIUS, *Psychologia, hoc est de hominis perfectione*, Marpurgi 1597 (la prima edizione è del 1590); O. CASMANNUS, *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*, Hanoviae 1594 (notare che la *Psychologia* è la prima parte dell'*Anthropologia* casmanniana [p. 24: «Anthropologiae partes duae sunt: psychologia et somatotomia. Psychologia est prior pars anthropologiae, quae docet naturam humani spiritus seu animae logicae per eiusdem facultates»]; la seconda si denomina *Fabrica humani corporis*, Hanoviae 1596). Molto utile anche O. CASMANNUS, *Angelographia sive commentationum disceptationumque physicarum prodromus problematicus, de angelis seu creatis spiritibus a corporum consortio abiunctis, ex dei verbo, sanctorum patrum monumentis, doctoribus scholasticis et physicis, cum veteribus, tum recentioribus, concinnatus*, Francofurti 1605.

[94] G. ZILBOORG-G.W. HENRY, *A History of Medical Psychology*, New York 1941.

[95] G. ZILBOORG-G.W. HENRY, *Storia della psichiatria*, Milano 1973, p. 156.

Per dare un'idea di quello che, al fine di meglio comprendere l'azione della chiesa evangelica contro la fantasia religiosa dei fedeli, si può ricavare da opere di questo genere, cito un solo frammento della brevissima premessa di Rudolf Göckel alla sua *Psychologia*. Il professore di Marburgo indica con estrema precisione che non è sufficiente che la psicologia entri costitutivamente nelle discipline filosofiche e faccia parte delle conoscenze di colui che ambisce legiferare sui comportamenti morali (l'*ethicus*) e fisici (il *medicus*). Anche colui che ha, come delegato del sovrano, il potere di vita e di morte, benché riluttante alla speculazione («iurisconsultus fortasse philosophorum de anima commentationes a se alienas licet»), non può fare a meno della conoscenza della natura umana nella sua complessità. Ma chi forse è in grado di trarre i vantaggi migliori dall'approfondimento della conoscenza dell'anima umana è colui che ha l'ufficio di regolare l'economia religiosa del soggetto (il *theologus*). I campi d'applicazione della psicologia alla teologia sono numerosi[96]. Ma a noi interessa, in questa sede, che siano introdotti dalla seguente constatazione: «Difficiles sunt [theologicae] disputationes de imagine dei in homine». Il cultore di scienze divine che abbia una grande preparazione per amministrare la parola del signore, ma sia privo di conoscenze psicologiche («si rudis sit doctrinae verae de animo»), cadrà infatti nel vaniloquio («in mataeologiam»), perché non sa come si formano e in che modo circolano nella mente i fantasmi della divinità[97].

10. *La fantasia esuberante e il regno della sragione*

Un discorso a parte merita il discorso del filosofo Juan Huarte (1530-1592), che era venuto finalmente incontro – con un

[96] R. GOCLENIUS, *Psychologia*, cit., p. A8r. Argomenti: «De naturalibus notitiis, de vitiositate nativa, de libero arbitrio»; «De hypostatica unione et prichorese duarum naturarum in Christo»; «De koinonia idiomaton, de communione energeion utriusque naturae ad unum apotelesma seu effectum personale».

[97] *Ibidem*.

linguaggio per davvero seducente – al sempre più diffuso bisogno (anche tra i teologi) di sentire la parola risolutiva dei medici sopra la «norma» d'una facoltà fisica. Nel suo *Examen de ingenios*, ch'è del 1575, ma che cominciò a circolare in Germania, nella versione latina (*Scrutinium ingenii*), solo a partire dagli anni trenta del XVII secolo, lo iatrofisico spagnolo cerca di declinare la teoria aristotelica della contrapposizione tra ragione e immaginazione secondo i casi della concezione galenica degli umori[98].

Da che cosa è caratterizzata la teoria aristotelica dell'immaginazione? Dal fatto che la fantasia (*imago* e *imaginatio* nello stesso tempo) è o l'aspetto «della cosa che è oggetto» (immagine, immagine-riproduzione), o «l'azione per mezzo della quale diamo forma nello spirito alle immagini delle cose» (immaginazione, immagine-innovazione)[99]. E da che cosa è definita la concezione galenica degli umori? Dal fatto che, distinguendo gli uomini in sanguigni flemmatici collerici malinconici, a seconda della sostanza che prevale nella composizione del sangue e che impone le differenze emotive, si è stabilita una classificazione degl'individui che si fonda sopra un criterio somatico-costituzionale[100].

[98] I. HUART DE SANT IUAN, *Examen de ingenios para las sciencias*, Baeça 1575; I. HUARTE, *Scrutinium ingeniorum pro iis qui excellere cupiunt*, [s. l.], 1637². Per l'originale uso la seconda edizione spagnola (I. HUART DE SANT IUAN, *Examen de ingenios para las sciencias*, Baeça 1594). Per la traduzione italiana ho preferito quella di Camillo Camilli (G. HUARTE, *Essame de gl'ingegni de gl'huomini per apprender le scienze*, Venetia 1586). La versione tedesca venne preparata da Gotthold Ephraim Lessing nel 1752. Cfr. J. HUART, *Prufung der Köpfe zu den Wissenschaften*, Wittenberg und Zerbst 1785.

[99] Cfr. H. BONITZ (ed), *Index aristotelicus*, in Aristoteles, *Opera*, V, Berolini, 1870, p. 811 A. Cfr. A. LALANDE, *Dizionario critico di filosofia* cit., pp. 289-290, 384-386. Da notare che il XIV volume di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste* cit., non inserisce la voce *Imagination*. Ma all'articolo *Imaginatio I* (col. 571) rimanda a *Einbildungs-Krafft* (volume VIII, col. 533); alla voce *Imaginatio II* (col. 572), dopo aver invitato a consultare *Einbildung*, dice: «Was diese in Bildung der Frucht bey Menschen und Viehe vor Kräffte, haben Fienus [TH. FIENUS, *De viribus imaginationis*, Francofurti 1635] und andere in gantzen Büchern beschrieben, und mit vielen Exempeln erläutert».

[100] Nel XIII capitolo (*De temperamento animantis*) della prima parte

Nell'uno come nell'altro caso siamo lontanissimi dalle impostazioni che caratterizzavano quella *imago* del «platonismo» ebraico-cristiano che Göckel aveva diviso in un'immagine come *archetypos* o *prototypos* (dio) e in un'immagine come *ektypos* (l'uomo che di dio è *adumbratio* o *repraesentatio*)[101]. Ma siamo lontanissimi anche dalla definizione delle *imagines* come «species immateriales et intelligibiles» che prendono il nome di *pneumatikai*. Vale a dire: quelle che derivano dall'irruzione della natura nella psiche dell'uomo («quae multis physicis fluere a corporibus solidis dicuntur»); quelle che dall'interno del corpo turbano la mente («imagines quibus animi pulsantur»); quelle attraverso le quali rendiamo presente il passato o l'assente («imagines memoriae»)[102].

Huarte, con uno spostamento del discorso dall'ordine fisico

(*De anima*) di R. GOCLENIUS, *Apotelesma philosophicum*, cit., pp. 519-520, c'è la seguente *Quaestio*: «An unum in quovis animante temperamentum? Thesis: Temperamentum in uno corpore est unicum tantum (Efromus). Antithesis: Temperamentum in uno corpore potest esse multiplex (Galenus)». La *conciliatio* si ottiene pensando a un «temperamentum innatum» e a un «temperamentum adventitium». La *declaratio* dice: «Quodque corpus animantis a primo ortu unum aliquod certum temperamentum accepit, sed varia id mutationes suscipit, vel propter diversum alimentum, vel propter diversam aeris et loci in quo vivit constitutionem vel propter aetatis et temporum anni mutationem».

[101] R. GOCLENIUS, *Lexicon philosophicum*, cit., p. 215: «Imago est homonymum ut et exemplum. Nam imago aut est id, ad quod vel ad cuius exemplum, aliud fit vel est; aut est id, quod ad aliud seu secundum aliud fit. Priori significatione imago dicitur archetypos et prototypos, ut deus, posteriori imago est ektypos expressum quid ad illam priorem, vel eam adumbrans, seu quasi lineamentis quibusdam repraesentans, ut homo. Sic accipiunt platonici, et ex horum dogmate illud in genesi *Faciamus hominem ad imaginem nostram* interpretantur nonnulli de idea, quasi praeformata in deo ab aeterno. Sed haec [come spiega, nel primo capitolo, F. IUNIUS, *Prokontisia seu creationis a deo factae et in ea prioris Adami, ex creatione integri et ex lapsu corrupti, historia in tria prima capita genesecos praelectiones*, Heidelbergae 1589] non satis convenit veritati historiae». Cfr. con I.B. BERNARDUS, *Seminarium*, cit., I, pp. 315-316 («Imaginationis divisio»; «Imaginatio quid est»; «Imaginationis et sensus caeterarumque animae potentiarum communitas et differentia»; «Imaginatio in qua facultate et in quibus animalibus sita est et in quo tempore melior»; «Imaginatio ut sit bona et qui bene imaginantur»).

[102] *Ibidem*, p. 216. Da prendere in esame anche i significati di *imago*

all'ordine morale, uno spostamento che combina insieme differenti tradizioni e ripete dei luoghi comuni della cultura occidentale, scrive che dalla ragione nascono le virtù e dall'immaginazione nasce il vizio. Ma l'uomo ha la facoltà assoluta di essere virtuoso obbedendo al dettato della sua ragione; ha la libertà incondizionata di essere vizioso rendendosi schiavo della sua immaginazione? Huarte non dà una risposta diretta. Ma l'insistenza sul fatto che un uomo è virtuoso (ovvero razionale) o è vizioso (ovvero fantastico) per effetto del suo temperamento naturale, non lascia molti dubbi sulla visione delle cose del filosofo spagnolo. Quando i quattro elementi sono ben composti – scrive Huarte modulando con pertinenza e convenienza lo schema galenico – si costituisce l'armonia psicofisica del soggetto: quale che sia l'elemento prevalente, la ragione comanda la fantasia, portando in trionfo le virtù (umiltà contegno misura) e mettendo in ceppi i vizi (superbia voluttà sregolatezza). Quando invece tra i quattro elementi ce n'è uno in eccesso, l'equilibrio del corpo umano entra in crisi e si rompe. Se, per esempio, la collera prevale oltre i limiti consentiti dalla norma combinatoria, succede che il senso e l'immaginazione prendono forza eccessiva: il piano della ragione viene sconvolto; la gerarchia delle potenze dell'anima viene rovesciata. Quello che però conta, per noi, è che Huarte (con un'altra delle sue inversioni) imputi all'immaginazione esuberante la causa della follia e della malinconia; del vaneggiamento e del furore. Conta perché, in questo modo, sarà facile per il teologo evangelico imporre il marchio della sragione all'eretico che, nella passione religiosa, vuole andare oltre i bordi della scrittura (cioè della ragione) e comincia, nel suo entusiasmo, a cercare la verità, producendo dei «versetti» che – dice – gli vengono suggeriti direttamente dal signore iddio[103].

nelle tecniche oratorie e nelle discipline teologiche. Utile, per la proposta di definizioni medie da mandare a memoria, la partizione *De sensibus interioribus* (capitolo 23 del secondo libro) del manuale di O. CASMANNUS, *Nucleus mysteriorum naturae enucleatus laboribus aliquando scholasticis ex solertissimorum ac sagacissimorum saeculi nostri interpretum naturae scriptis methodice digestus*, Hamburgi 1605, pp. 285-290.

[103] G. HUARTE, *Essame de gl'ingegni de gl'huomini*, cit., pp. 158-161

Gli studi sull'importanza di Teofrasto Paracelso nella storia della cultura tedesca del XVI secolo sono molti e molto approfonditi. Meno numerosi e di certo più superficiali quelli sul paracelsismo del secolo successivo (un movimento che ha incorporato tutta una serie di schegge d'origine assai diversa e con obbiettivi contrastanti). Dal nostro punto di vista sono da notare dei personaggi, del resto abbastanza noti, come Joan Baptista van Helmont (1577-1644)[104] e, ancor prima, come Oswald Croll[105]. Del primo è necessario ricordare un'idea del mondo come rete di forze, una specie di maglia di uomini e cose nella quale le cose e gli uomini si continuano (in un'interconnessione infinita) l'uno dentro l'altro fino a dio. Del secondo bisogna rammentare, oltre alla ripresa delle concezioni dell'uomo sidereo, individuo capace di dominare l'universo succhiando le energie astrali, la tesi che, essendo lo spirito del mondo contenuto tanto

(con tutto il capitolo decimo: *Come si provi che la theorica della theologia appartiene all'intelletto et il predicare, ch'è la sua pratica, all'immaginativa*). Come esito finale del ritorno dell'impostazione iatrofisica in ambito teologico metterei la seguente tesi presentata da I.G. SCHNELL (auctor), *Dissertatio philosophica de imaginationis in mentem corpusque imperio*, moderator L. CH. CRELLIUS, Lipsia 1716.

[104] Penso soprattutto all'*Ortus medicinae* (1648) che si legge in I.B. VAN HELMONT, *Opera omnia*, Amstelodami 1648 (uso l'edizione francofortese del 1682).

[105] O. CROLL, *Basilica chymica continens philosophicam propria laborum experimenta confirmatam descriptionem et usum remediorum chymicorum selectissimorum*, Francofurti 1609. Altra tendenza da studiare: la ripresa secentesca d'un pensiero magico analogo a quello del paracelsismo (per esempio: John Webster che, parlando della confessione delle streghe, crea la nozione di fantasia degenerata ovvero allucinativa; che, insistendo sul fatto che ogni cosa creata ha un'anima, rimette in circolazione l'idea degli «oggetti» che possiedono una forza capace di creare immagini di loro stessi. Da notare che – nello schema websteriano – l'uomo ha la singolare caratteristica di produrre, oltre che immagini di sé, immagini del mondo, con le quali si può agire sulle cose. Cfr. J. WEBSTER, *The displaying of supposed witchcraft*, London 1677 (ho tenuto presente anche la traduzione tedesca di CH. THOMASIUS: *Untersuchung der vermeinten und so genannten Hexereyen*, Halle in Magdeburgischen 1719).

nelle cose quanto nelle loro rappresentazioni, l'uomo che lavora con le immagini trasforma la realtà (ibridazioni, prodigi). La rivalutazione del magico (sapienza naturale) e delle forze interne dell'uomo obbliga il pensiero religioso, che non può seguire l'evoluzione meccanicistica e atea (nascosta nella mistica scientifica), a riprendere l'idea del demoniaco come radice dell'immaginazione eccessiva[106].

Se il luteranesimo si trovò per davvero molto indeciso di fronte alla ripresa del magico (la cui pericolosità gli appariva soprattutto nell'inquietante alleanza con la mistica religiosa), bisogna dire che fu preso in una difficoltà estrema di fronte all'emergenza della spiegazione cartesiana del mondo. Questa difficoltà deriva dal fatto che, da un certo punto di vista, il nuovo razionalismo di René Descartes (1596-1650) veniva incontro ai bisogni della chiesa e poteva essere ampiamente utilizzato nella lotta contro l'entusiasmo. La chiesa evangelica tedesca aveva da sempre sostenuto (cercando e trovando compromessi teorici d'ogni genere con l'aristotelismo diffuso nelle facoltà filosofiche e teologiche) che l'immaginazione religiosa disturbava la parola di dio sigillata nel sistema scritturale; aveva da sempre spiato (osservando la pietà cattolica e la storia delle eresie che rivendicavano l'entusiasmo per uscire dal cristianesimo come monumento posto sotto la vigilanza costante della gerarchia) le deformazioni degli enunciati biblici ad opera d'una fantasia non vigorosamente repressa nelle sue tentazioni; aveva da sempre avuto la tendenza a non lasciare (insistendo in modo maniacale sul *sola scriptura*) spazio alcuno alle spiegazioni che dei passaggi testamentari oscuri dava quella teologia più cedevole alle rappresentazioni del lettore.

Tra la critica luterana e la critica cartesiana della *vis imaginativa* non sembra esservi sulle prime alcuna relazione. Né, evidentemente, la «ragione» cartesiana funziona come la «scrittura» luterana nel porre il principio d'autorità. Ma

[106] Ho ricapitolato quanto, nel capitolo *Die neue Aurora des Paracelsismus*, dice A. GODET, *Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens*, cit., pp. 90-94.

non è questo il problema. Il problema è che un numero cospicuo di pastori luterani legge il metodo cartesiano rapinando quegli strumenti che s'adattavano alla lotta che la chiesa conduceva contro coloro che davano ascolto alle proprie fantasie religiose. Le parole che Descartes usava per definire la percezione del mondo esterno (fantasmagoria sogno illusione) ed esprimere la convinzione che le cose sono figure di cui dio si serve per «tendere reti» alla nostra credulità, corrispondevano in qualche modo ai termini che i teologi luterani impegnati nella lotta contro l'entusiasmo impiegavano per giudicare l'immaginazione in materia di fede. Per fini tutt'affatto differenti il luteranesimo si trovò dunque a condividere, *obtorto collo* dato il regime di sospetto che circondava la «teologia» di Descartes[107], la svalutazione cartesiana della conoscenza offerta dall'immaginazione, in quanto facoltà dei sensi per natura tesa a distorcere la realtà, che risulta quindi falsa e indeterminata. Del resto la proposta cartesiana di liberarsi dai sensi (passioni e fantasia) e accedere alla ragione per conoscere il reale, non doveva essere sgradita ai pastori luterani più sensibili alla riflessione filosofica contemporanea. Soprattutto a quelli che premevano da tempo per considerare l'immaginazione come una virtù del soggetto alla quale pensare in termini eminentemente fisiologici come si fa per la percezione. Vale a dire: una facoltà apparentata alla percezione dal momento che se ne distingue solo per il fatto che le immagini della fantasia sono differenti da quelle delle realtà[108].

[107] R. DESCARTES-M. SCHOOCK, *La querelle d'Utrecht*, textes établis, traduits et annotés par TH. VERBEEK, Paris 1988, pp. 441-540.

[108] La mia bibliografia dell'impatto cartesiano nella Germania luterana degli anni che prendo in considerazione comprende: C.S. SCHURZFLEISCH (praeses), *Renati de Cartes primum cognitum*, respondens I.M. HAMMER, Wittenbergae 1664; I. KAHLER (praeses), *Dissertatio de paradoxa Cartesii philosophia*, defendit I.J. MILCHSACK, Gissae Hassorum 1673 (seconda edizione: Rintelii 1710); I.Ch. STURMIUS (praeses), *De cartesianis et cartesianismo brevis dissertatio*, defendet G.S. KRAUS, Altdorffi 1676; D. HORNICEUS (praeses), *Cartesium a scepticismo vindicatum*, eruditorum iudicio sistit autor I.A. HELWIGIUS, Wittenbergae 1692; Th. BAHR (praeses), *Dissertatio philosophica prior exhibens Cartesium de omnibus dubitantem*, respondens I. DÖLING, Gryphiswaldiae 1693; Th. BAHR (praeses),

Ancora più aperta alla modernità filosofica, la corporazione teologica evangelica doveva esserlo in relazione a Nicolas de Malebranche (1638-1715), che – concependo, ne *La recherche de la vérité*, l'azione della facoltà immaginativa come effetto dell'eccitazione delle fibre nervose prodotta dagli spiriti animali – conduceva inevitabilmente a studiare gli effetti della fantasia in eccesso. Il fatto che questo *surplus* facesse parlare d'illusione (vale a dire: capacità dell'anima di vedere fuori di sé cose che in realtà non esistono, di percepire invece d'immaginare), tornava molto utile nella critica luterana della pietà cattolica che insisteva su pratiche che conducevano inevitabilmente all'illusione[109].

Tra Cartesio e Malebranche non bisogna però dimenticare che, nelle facoltà tedesche di teologia, era entrato con una forza sconvolgente Benedetto Spinoza (1632-1677). Se ci si ferma agli anatemi luterani contro l'«ateo» d'Amsterdam, che sono disseminati nel *corpus* della produzione teologica tedesca della seconda metà del Seicento, è necessario dedurne che la riforma, nella sua lotta contro le emergenze della

Dissertatio philosophica posterior proponens Cartesium serio dubitantem, respondens I. PAPKE, Gryphiswaldiae 1693; G. Ph. MÖRL (praeses), *Vindicationem regularum methodi cartesianae adversus impugnatorem quendam clarissimum*, respondens E. PETROSELINUS, Halae 1695; D.A.P., *Philosophiae cartesianae adversus censuram Petri Danielis Huetii vindicatio. In qua pleraque intricatiora a Cartesii loca clare explanantur*, Lipsiae 1706; I.G. HOCHEISEN (praeses), *Deismum in cartesianismo deprehensum*, sistit D.S. SCHELGUIG, Wittebergae 1710; Ch. BREITHAUPT (praeses), *Dissertatio historico-philosophica de tribus logicae instauratoribus: Ramo, Verulamio et Cartesio*, respondens G. RICHTER, Ienae 1712; I.G. FEVERLINUS (praeses), *Dissertatio moralis ostendens in quantum Cartesio atheismus atque scepticismus possint imputari*, respondens D. MUELLER, Ienae 1712. Inoltre, «pour saisir les enjeux philosophiques, scientifiques et politiques de l'intervention du cartésianisme» nella cultura teologica del calvinismo, è fondamentale l'apparato di R. DESCARTES-M. SCHOOCK, *La querelle d'Utrecht*, cit., pp. 441-540. Esemplare la ricerca di F. TREVISANI, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano 1992.

[109] Uso N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, in *Oeuvres*, édition établie par G. RODIS-LEWIS, Paris 1979, pp. 142-291.

modernità, sia stata assolutamente refrattaria al pensiero spinoziano, che veniva spesso assimilato alle tendenze della pericolosa mistica tedesca e coinvolto con il «fanatismo»[110]. Se invece si analizzano con cura le principali tesi di filosofia e teologia discusse nelle università e accademie tedesche, non si può non ammettere che l'*Etica* funzionò come uno dei più importanti strumenti di lotta (perfino più importante di quello cartesiano) contro l'entusiasmo in quanto stadio della religione che si ferma all'immaginazione e alle passioni. Il corpo pastorale luterano riuscì a spostare tutto il linguaggio spinoziano d'assalto al «profetismo» sul lato dell'entusiasmo contemporaneo. L'operazione era semplice. Si trattava semplicemente di lavorare partendo dal fatto che il profetismo biblico era «vero» e quello dei movimenti ispirati dell'età moderna era «falso». Ma questa separazione non fu senza conseguenze. Creò una rete complessa di abitudini ad usare la critica spinoziana (che alla fine non era avvertita nemmeno più come schema di avvio) che aprì degli spiragli importanti nella teologia protestante del secolo successivo[111].

[110] G. HERWECH, *Tractatus quo atheismum fanaticismi sive Bö[h]mi naturalismum et spinozismum ex principiis et fundamentis sectae fanaticae matris pietismi, eruit, detegit et ex tenebris in lucem protrahit*, Lipsiae et Wismariae 1709. La voce *Atheisterey* di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, cit., II, coll. 2016-2025, è importantissima per lo stato della discussioni in corso. La bibliografia è esemplare.

[111] Sto attualmente preparando una bibliografia delle tesi di laurea sulla critica della modernità filosofica nelle facoltà di teologia evangelica. Questa critica, sempre violentissima e sempre poco incline alle mediazioni, modifica tuttavia (senza che il soggetto delegato alla controversia ne abbia consapevolezza) l'impianto discorsivo dato in uso al ministro di culto, producendo continue fratture nel pensiero teologico e ampie crepe nell'argomentazione religiosa. Per dare una prima idea della situazione, limitatamente allo spinozismo, proporrei il seguente provvisorio elenco: I.W. JÄGERUS, *Franciscus Cuperus, mala fide aut ad minimum frigide, atheismum Spinozae oppugnans*, propositus a G.F.M. BEUTTLER, Tubingae 1700; I.F. BUDDEUS, *Dissertatio philosophica de spinozismo ante Spinozam*, submittit I.F. WERDER, Halae Magdeburgicae 1701; I. STAALKOPFF, *Benedictum de Spinoza atheismi convictum contra autorem praefactionis in eius opera posthuma*, publico eruditorum examini sistet I. Ph. ANDERSEN, Gryphiswaldiae 1705; I. STALKOPFF, *De atheismo Benedicti de Spi-*

12. *Il campo discorsivo della parola «ispirazione»*

È bene, per meglio organizzare i materiali che ho adesso in animo di trattare, fissare formalmente il campo discorsivo della parola «ispirazione»[112]. Penso che, di questo campo (*Inspiration* con *Eingebung* e il ventaglio dei sinonimi), si possano comodamente barrare i quattro angoli che lo costituiscono nello spazio discorsivo luterano del XVII secolo. Questi angoli – a loro volta – acquisteranno un segno diverso (più ricco o più povero a seconda delle combinazioni) come cunei del campo limitrofo e zone di passaggio da un territorio semantico all'altro[113].

noza adversus Godofredum Arnoldum, disputabit H.I. GRIMM, Gryphiswaldiae 1707; M. GEHRCKEN, *Disputatio politica examinans paradoxa quaedam Benedicti Spinosae*, publicae eruditorum disquisitioni submittit O.F. HEMPEL autor et respondens, Regiomonti 1707; I.F. MAYERUS, *Ab impiis detorsionibus Thomae Hobbesii et Benedicti de Spinoza oraculum paulinum «Per ipsum vivimus, movemur et sumus» (Act. 17: 28)*, asseret auctor I. STAALKOPFF, Gryphiswaldiae 1707; G.F. IENICHEN, *Historia spinozismi leenhofiani publica in Belgio auctoritate novissime damnati ex authenticis documentis collecta*, Lipsiae 1707; I. STAALKOPFF, *De spinozismo post Spinozam*, respondens B. GRAMMANNUS, Gryphiswaldiae 1708; I.W. JÄGERUS, *Spinocismus sive Benedicti Spinosae famosi atheistae vita et doctrinalia*, examini subiicent J.-J. FLADT ET CH. HAAS, Tubingae 1710; T. LOTTERUS, *Philosophema de causis praecipuis atheismum gignentibus disputationis ad instar publicae pertractum*, Lipsiae 1721. La voce *Spinosa oder Spinoza (Benedict)* di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, cit., XXXIX, coll. 75-86, è utile. Ma molto più importante è l'articolo *Spinozisterey* (coll. 88-94), che però ha una bibliografia inferiore alle attese per quanto riguarda la letteratura antispinoziana tedesca. Le voci *Einbildung* e *Einbildungs-Krafft* del già citato VIII volume di J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste* dànno un'ottima bibliografia e espongono un quadro straordinariamente ricco del dibattito internazionale in corso (limitato all'inizio del XVIII secolo ai paesi protestanti) sulla fantasia-immaginazione (coll. 533-538). Da notare però che, mentre mancano i tradizionali riferimenti alle responsabilità di Cartesio e Spinoza, s'insiste su quelle di Malebranche.

112 Mi sono servito, per allestire questo paragrafo, degli atti del quinto colloquio del «Lessico internazionale europeo»: M. FATTORI-M. BIANCHI (edd), *Phantasia-imaginatio*, Roma 1988.

113 J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, cit., XIV, col. 758, svolgendo la voce *Inspirirten*

1. Il primo (quello più elementare) sembra avere a che fare con la morale. L'ispirazione è qui un'«improvvisa illuminazione dello spirito» del soggetto (si va da *Illumination* a *Erleuchtung*), un'ispirazione che – recuperando alcune idee dell'antichità imposte con forza nell'età moderna – appare come una «guida della condotta». Ma non si tratta d'una guida fondata sulla considerazione «razionale» delle cose come si ha, in fondo, presso alcune culture sapienziali (quella ebraica, per esempio, ponendo la «ragione» nel «cuore», portava spesso scompiglio tra i figli del *logos*). Non si tratta – dicevo – d'una guida fondata sulla considerazione razionale delle cose, bensì d'una sorta di *Wegweiser* «emergente da profondità ignote della personalità» e capace di coordinare «l'esperienza» del passato con quella del futuro per vie puramente «intuitive» (non bisogna dimenticare che – dopo Kant – la tensione tra *Intuition* e *Anschauung* tende a far decadere il primo termine dal linguaggio filosofico)[114].

2. Il secondo significato ha, più propriamente, a che fare con la produzione rappresentativa ovvero *poiésis*. L'ispirazione è l'«estro della creazione intellettuale e artistica». Costituisce cioè, dell'immaginazione, la «potenza immaginativa». L'*Einbildungskraft* d'uno *Schöpfer*. Convoca quindi un «impulso» che porta il soggetto, «in una sorta di rapimento o di furore creativo, a tradurre in opere d'arte situazioni, impressioni, sentimenti». Intendo qui per *Situation* un qualcosa di simile alla *Grenzsituation* jasperiana, che ha cioè a che fare con la «condizione umana» in ciò che vi è di più «profondo»; per *Eindruck* «l'insieme degli stati fisiologici che provocano nella coscienza l'apparizione d'una sensazione» (è questa, più o meno, l'*aesthophysiology* di Spencer: rapporto tra la fisiologia e la psicologia della sensazione); per *Gefühl* un qualcosa che ingloba al contempo sensazioni ed emozioni, ma anche conoscenza e intuizione. Come garante di quest'apparente confusione invocherei Pascal:

usata in *Enthusiasterey* (vedi il citato VIII volume, col. 1289), scrive che *Inspiratio* è solo *Einathmen* e chiede di leggere *Respiratio*.

[114] A. LALANDE, *Dizionario critico di filosofia*, cit., pp. 443-447.

«Sa fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens; et ainsi il n'y en a point»[115].

3. Se consideriamo che l'impulso (dallo iatrofisico *Impuls* al complesso *Trieb* e *Antrieb* con tutto quello che comportano di «istintivo» e di «irrazionale» nella storia della cultura occidentale) viene comunemente considerato derivare da una specie di «ricchezza interiore» della vita (*Innenleben*) oppure da una «misteriosa forza» che spesso è definita «d'origine divina» (una *Kraft* più vicina alle *dunklen Mächte* che al *Mysterium* o *Geheimlehre* in senso religioso), ci troviamo di fronte al passaggio dalla sfera della morale e dell'arte a quella della religione. L'ispirazione equivale infatti come terza modalità all'«influsso esercitato da dio sull'uomo, il quale viene illuminato nella mente» (aspetto gnoseologico), «spronato nella volontà» (aspetto pratico), «diretto e sostenuto nell'azione al conseguimento del fine soprannaturale» (aspetto soteriologico)[116].

4. L'ultimo significato chiude il sistema ad angoli che ho disegnato e ne apre un altro che è propriamente quello che agisce nella controversia con i movimenti spiritualisti. Sposta il discorso dall'ambito religioso dei culti greci, dai quali deriva la più gran parte delle informazioni cinquecentesche e secentesche, a quello della tradizione ebraico-cristiana dell'Occidente. L'i s p i r a z i o n e è allora, in quarta istanza, quella «straordinaria assistenza carismatica concessa da dio agli autori dei libri dell'antico e del nuovo testamento, affinché concepissero con la mente e scrivessero fedelmente [con la mano] tutto e solo quello che dio voleva fosse scritto e rivelato» agli uomini[117].

[115] È, secondo l'ordinamento di L. Brunschvicg, il pensiero numero 274 di P. PASCAL, *Pensées*, Paris 1897.

[116] U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, Torino 1992, pp. 473-474.

[117] S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, VIII, Torino 1975, p. 593.

13. *Le fonti della verità non possono trovarsi nelle labili viscere d'un soggetto*

Mi rendo ben conto del fatto che questo schema di passaggio dall'etica alla religione passando per l'estetica e la fisiologia è ancora poco più d'un'ipotesi di lavoro e sono sufficientemente convinto che bisognerebbe lavorare molto di più di quanto io non abbia fatto sulle complesse procedure di laicizzazione della teoria dell'ispirazione (perdita della *teopneustia*) e su quelle della continua risemantizzazione religiosa dell'esperienza artistica che non lascia spazio alcuno all'illusione d'una genesi più o meno lineare della modernità.

Quello che invece mi sembra di poter dire con relativa sicurezza (per via di letture un po' più approfondite) è che, nell'apologia romantica dell'ispirazione, si può cogliere – come ho detto fin dall'inizio – una forma importante d'inveramento e al contempo di negazione della storia tedesca così com'essa si è svolta a partire dalla riforma. Cercherò di essere chiaro, per quanto mi è possibile, nell'esposizione di questo assunto, anche se la mia volontà contrasta con il fatto che molti snodi del ragionamento storico qui allestito sono ancora del tutto provvisori, debolmente fondati e fin troppo schematicamente articolati. Se mi si concede comunque di sostenere l'ipotesi che, nel trattamento estetico dell'ispirazione, s'intravvede, in età romantica, una traccia polemica, cercherò di fare affiorare alcuni frammenti di storia della repressione dell'ispirazione religiosa e del sentimento religioso (in senso pietista), una repressione che la chiesa luterana ha condotto senza soluzione di continuità dalla riforma al pietismo fino alle sue più tarde propaggini settecentesche.

Questa repressione, come ho detto o come ho lasciato intendere, impoveriva senza rimedio il sentimento primitivo ancora iscritto nel fatto religioso togliendogli il propulsivo dell'immaginazione, ma liberava (o, se si preferisce, secolarizzava) lo spazio della poesia separando i sacerdoti dai poeti, che Platone aveva messo insieme e che insieme adesso non potevano proprio più stare. È ben vero che il sentimen-

to religioso insorgeva di continuo nella storia della chiesa inventando episodi ereticali di separazione dal dogma; è ben vero che l'ispirazione emergeva senza posa nel discorso religioso che non voleva rinunciare al contributo della fantasia *in divinis*. Ma è altrettanto vero che non riusciva a arginare lo smottamento che avrebbe portato, come provvisorio compromesso, alla convinzione d'una profonda religiosità della poesia secolarizzata del romanticismo.

La mia relazione ha dunque l'ambizione d'indicare alcune linee, poche ma – mi ostino a credere – essenziali, per preparare uno schema genealogico del rapporto tra pensiero religioso e forme letterarie dell'età classico-romantica. Con questa avvertenza. Che vorrei porre questo rapporto senza parlare né del pensiero religioso né delle forme letterarie dell'età che viene qui presa in esame. La genealogia che propongo, inoltre, non si basa (se non per quanto è strettamente necessario all'esposizione) sull'analisi dei testi di coloro che alla repressione luterana dell'ispirazione religiosa hanno cercato di sottrarsi, anche quando – come si dà nel caso di Johann Georg Hamann (1730-1788) – non si sono allontanati dall'ortodossia evangelica[118].

Non è dunque, come si potrebbe credere, un'analisi dei testi del pietismo quella che intendo fare in futuro per accreditare la mia ricerca. Anzi. Quello che voglio fare è proprio il contrario: un'analisi della produzione dottrinale della chiesa contro l'emergenza pietista. La letteratura apologetica dei pastori evangelici tra Seicento e Settecento m'interessa proprio per il fatto che il luteranesimo vede nel pietismo (a torto o a ragione questo poco importa) una giustificazione della «fantasia» e dell'«immaginazione» in materia di fede, un'apologia dell'«ispirazione» e del «sentimento» nel credere. Questa produzione dottrinale costituisce insomma, a mio parere, uno straordinario rivelatore del pensiero luterano

[118] È un caso che (per andare un po' troppo oltre i limiti temporali che mi sono imposto) non ho ancora studiato direttamente. Mi sono servito, per inquadrarlo, di H. CORBIN, *Hamann philosophe du luthéranisme*, Paris 1985.

sulle propaggini dell'«ispirazione» religiosa e consente di comprendere le radici dell'avversione evangelica all'idea che le fonti dell'«autorità» e della «verità» possano trovarsi nelle labili viscere d'un soggetto.

14. *La rivoluzione inglese e la ripresa dell'entusiasmo*

Tutto, da quello che ho capito, sembra incominciare nel Regno Unito, all'epoca della rivoluzione. Il clero anglicano si rende improvvisamente conto che, per sottrarsi al magistero ecclesiastico, che aveva fondato l'autorità in materia di fede sulla scrittura santa (teologia rivelata), gruppi sempre più consistenti di dissenzienti avevano abbandonato la scena tradizionale della controversia interna al protestantesimo rifiutandosi d'interpretare la scrittura con la scrittura e mettendo in questo modo in crisi l'ermeneutica come disciplina interpretativa dei testi dettati dal signore ai profeti, agli apostoli e agli evangelisti. Sulle prime la gerarchia anglicana s'orientò a pensare che si trattasse d'un movimento clandestino di restaurazione, se non proprio del cattolicesimo, almeno della mentalità religiosa romana[119]. Nel papato infatti i documenti e i monumenti accettati come autorità, e facenti autorità nell'argomentazione teologica, comprendevano la tradizione e l'insegnamento della chiesa, ch'era infallibile nella definizione del dogma. La gerarchia anglicana capì però, ben presto, di trovarsi di fronte a un fenomeno diverso. Il dissenso sfuggiva infatti alle regole del dibattito teologico riformato non perché contrapponeva all'«autorità» della scrittura il magistero d'una chiesa, ma perché all'autorità della scrittura aggiungeva (e al limite supremo sostituiva) l'«autorità» dell'ispirazione degli eletti.

[119] Che «il papato [fosse] puro entusiasmo [*eitel Enthusiasmus*]» è opinione suggerita da Lutero che ricorda la pretesa del pontefice «che tutti i diritti [siano] nello scrigno del suo cuore» (AE. FRIEDBERG [ed], *Corpus iuris canonici*, Graz 1955, II, 937) e «che ciò che egli decide e comanda alla sua chiesa dev'essere spirito e diritto, anche se va ben oltre e contro la scrittura o la parola orale» (M. LUTERO, *Gli articoli di Smalcalda*, cit., p. 119). La «parola orale» è, nel lessico luterano, la «parola predicata» dagli apostoli.

Malgrado che, al clero anglicano, sembrasse ragionevole sostenere che non si può fondare nulla di certo sull'ispirazione diretta e personale, che – assicuravano i filosofi – deriva dai sensi e dunque è per definizione soggettiva e plurale, comunità carismatiche e profetiche s'andavano moltiplicando in tutto il territorio della repubblica. Queste libere congregazioni di fedeli entusiasti coinvolgevano settori sempre più cospicui di una popolazione che, quand'era esaltata dall'ebbrezza del profetismo esercitato in assemblea, veniva inaspettatamente valorizzata nelle sue intime potenzialità espressive. La chiesa d'Inghilterra guardava con sgomento lo sconvolgimento che provocavano nella mentalità religiosa l'esperienza dell'incontro non scritturale con la parola di dio; la presa di parola sotto l'impulso d'un soffio che può essere esternato senza timore di violare il sistema dottrinale d'una comunità; la convinzione di conoscere il signore che agisce *in interiore homine* e chiama l'anima convertita a rendere conto in pubblico della sua esplorazione.

S'imponeva dunque alla chiesa anglicana la necessità di capire subito il funzionamento dell'entusiasmo religioso; di conoscere i legami del fanatismo con le trasformazioni politiche e sociali in atto; di sapere se il profetismo aveva una storia nel processo evolutivo del cristianesimo. Il compito di allestire i materiali filosofici preparatori all'impresa fu affidato a degli specialisti. Meric Casaubon e Henry More – con il *Treatise concerning enthusiasme* (1655) e il già citato *Enthusiasmus triumphatus* (1662) – non tradirono le aspettative della gerarchia ecclesiastica e del ceto politico della restaurazione[120].

15. *L'intervento degli storici luterani della chiesa*

La gerarchia ecclesiastica luterana fu costretta a compiere, più o meno, lo stesso percorso dell'episcopato inglese. Ma il

[120] M. CASAUBON, *A treatise concerning enthusiasme as it is an effect of nature, but is mistaken by many for either divine inspiration or diabolical possession*, London 1655.

fatto di potere incamerare l'esperienza e la scienza del clero anglicano la mise in una posizione incomparabilmente più vantaggiosa. La situazione negli stati tedeschi non era, propriamente parlando, la stessa che si era determinata nel Regno Unito. Se non altro non c'era di mezzo una rivoluzione come quella che aveva sconvolto la chiesa d'Inghilterra facendo proliferare un dissenso che non potrà mai più essere ricomposto. Ma il fatto principale che marca la differenza è che il «pietismo», innestatosi nella vita religiosa evangelica della seconda metà del XVII secolo, non era organizzato come il settarismo inglese, che dava vita a comunità separate e con un forte senso d'identità di gruppo. Era un movimento di conventicole entusiastiche nel senso proprio del termine. Vale a dire: che considerava l'ispirazione diretta e personale come l'evento centrale della vita religiosa dell'individuo: un credente indifferente a ogni forma positiva della fede (chiese culto esteriorità).

L'esperienza anglicana del dissenso e la scienza inglese del fanatismo passarono in territorio tedesco attraverso la divulgazione in latino dell'*Enthusiasmus triumphatus* di Henry More (*De natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi*) e del *Treatise concerning enthusiasme* di Meric Casaubon (*De enthusiasmo commentarius*). Il primo venne fatto circolare nella versione inserita nella raccolta in folio delle opere[121]. Il secondo è un adattamento ad opera di Johann Frideric Mayer, vice cancelliere della regia accademia prussiana[122]. Intanto gli studi sul montanismo e sulla svolta tertullianea verso l'entusiasmo fecero, partendo dalle prime ricerche inglesi, un salto inaudito.

La caratteristica principale della letteratura tedesca – rispetto a quella inglese – fu però che, accanto a un'importante acquisizione di dati dalla storia della chiesa, si cominciò a indagare sulla storia della riforma in Germania per identificare gli episodi di dissenso che si erano fondati sulla teoria

[121] H. MORUS, *Enthusiasmus triumphatus sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi*, in *Opera omnia*, I, Londini 1675, pp. 187-226.

[122] M. CASAUBONUS, *De enthusiasmo commentarius*, Gryphiswaldiae 1708.

dell'ispirazione e della rivelazione perenne della parola di dio al credente. I documenti più importanti che ho trovato sono sicuramente quelli di Ernst Valentin Löscher (*Esame della dottrina e delle gesta di Thomas Müntzer*) e Christian Wilhelm Aurbach (*Dissertazioni sull'eloquenza folle di Thomas Müntzer dal punto di vista della retorica*), che ho analizzato e discusso in altra sede[123]. Essi rappresentano due tendenze di lettura del dissenso diametralmente opposte. La prima, che possiamo considerare conservativa, intende sottoporre il sistema dottrinale d'un eretico che pratica l'ispirazione diretta al giudizio della chiesa: un'istituzione che si fonda solo sull'autorità della scrittura e quindi condanna «a morte» l'entusiasmo dissolutore dell'ordine ermeneutico. La seconda, che possiamo definire innovativa, non crede sia necessario confutare con l'autorità della scrittura una dottrina fondata sull'ispirazione del soggetto per il semplice fatto che l'entusiasta è soltanto un malato di mente succube delle sue fantasie e quindi chiede che la chiesa consegni il dissidente allo stato perché egli sia curato da chi ha il compito di controllare la salute psichica della popolazione[124].

All'esame di Löscher e alla dissertazione di Aurbach si potrebbe aggiungere – in ambito zwingliano – una disquisizione di Johann Ludwik Fabricius secondo il quale, nella storia della chiesa, la turbativa dell'entusiasmo c'è sempre stata[125]. Nei tempi moderni però – per la connessione che s'è instaurata tra la libertà profetica, l'ispirazione divina e l'imperativo della coscienza – ha assunto delle valenze sempre più inquietanti[126]. Il Fabricius, per contrastare una giustificazio-

[123] V.E. LOESCHERUS (praeses), *Thomae Munzeri doctrina et facta ex idoneis monumentis denuo examinata atque Godofridi Arnoldi admissi hac etiam in parte lapsus*, respondens G.N. KIESSLINGIUS, Vittembergae [1708]; Ch. G. AURBACHIUS, *Dissertationes oratoriae de eloquentia inepta Thomae Munzeri*, Vitembergae Saxonum 1716.

[124] V. MARCHETTI, «*Non doctrinae vitio, sed mero naturae impetu*», cit., p. 102.

[125] I.L. FABRICIUS, *Disquisitio theologica de enthusiastis*, in *Opera omnia*, Tiguri 1698, pp. 350-355.

[126] *Ibidem*, p. 350: «Neque ullam fere superesse gentem, quin homines

ne che (come si è visto nel caso di Aurbach) stava impercettibilmente modificando il tradizionale giudizio teologico, fa notare che gli entusiasti non nascono solo in quei territori e in quelle situazioni nelle quali le condizioni fisiche – aria, costituzione dei corpi, alimentazione, atmosfera – corrompono il cervello. Nascono anche là dove si è lasciata decadere l'autorità della religione («collapsa religionis maiestas»); dove si è tollerata l'eversione del potere ecclesiastico («eversa potestas praesulum») e si è permessa la plebeizzazione del discorso intorno al sacro («summum de sacris tribunal occupatum plebi»). Ma soprattutto nascono là dove la gente comune non viene fatta partecipare al governo delle cose sacre; dove i misteri della religione sono celebrati in oscuri penetrali e nei fedeli inducono il timore religioso in forza del loro carattere arcano; dove al culto divino sono riservati arcaici splendori.

Non si tratta d'uno spirito iniziatico e fanatico che si limita a pochi privati. Anzi. È come una pestilenza (*lues*) che penetra in ogni interstizio della società. Tutto sembra sano (*politus*) e invece l'infezione si espande. Questi forsennati (*lymphatici*) non sanno proporre altro che delle idee che sono contro il «lumen naturae», l'«humanus sensus» e l'«experientia rerum». Ma hanno successo tra la plebe ignorante e bieca («imperita et iniqua»). Come la mescolanza degli spiriti loro è infinita, infinita è la differenza delle idee e dei comportamenti (*motus*); infinita è la diversità degli oracoli (*fatiloquia*). Malgrado questo, tutte le loro profezie hanno un punto in comune: proprio mentre si gloriano di avere accesso alla mente suprema rivelano di essersi originate dalla sragione dell'uomo.

La spiegazione dell'aggressività luterana verso il pietismo, se si prendono in esame i contributi che utilizzano la letteratura medica per spiegare il fenomeno dell'entusiasmo, potrebbe stare nel fatto che – secondo quanto recitava ormai

reperias, qui de divinis rebus et pro lubidine somniant, et somnia sua, sub propheticae libertatis privilegio, ceu numinis afflatus vel conscientiae dictamina magnifice et imperiose aliis praescribunt».

con certezza un'importante sezione della iatrofisica – tra esperienza mistica e dimensione magica vi è una notevole prossimità[127]. Bisognerebbe studiare con maggiore attenzione il rapporto che la pubblicistica evangelica istituisce tra i regni della mistica, della magia e del demoniaco[128]. Da quello che si capisce dall'esame della prima documentazione disponibile, il rapporto tra i tre regni che costituiscono il campo discorsivo della sragione religiosa era così stretto nella coscienza luterana che, tra i quadri della corporazione teologica evangelica più attenti alle riflessioni filosofiche, si produce immediatamente un notevole sconcerto quando riemerge un antico luogo ascetico che riannoda il magico con il mistico sostituendo il demoniaco e la follia con il divino.

Il luogo, attribuito alla filosofia araba del medioevo, era stato redistribuito dal platonismo cinquecentesco a diverse discipline dello spirito, che avevano impiantato una «fisica» da utilizzare contro l'aristotelismo. Esso diceva che, solo coloro che si sono liberati dalle catene del corpo, possono attingere alle forze celesti (l'energia astrale che si rispecchia nelle stelle); che solo coloro che sanno impadronirsi della propria interiorità potranno godere degli effetti che desiderano provocare; che tra l'anima umana e gli spiriti empirei esiste una connessione tale che consente alla psiche di agire come dio in terra.

Questo complesso luogo – o piuttosto intreccio di luoghi – della tradizione magica (ancora poco studiato nella sua connessione con la letteratura mistica dell'età moderna) toglieva di mezzo tutto il demoniaco ch'era stato introdotto a forza come spiegazione di alcuni fenomeni e riconnetteva, tanto l'esperienza mistica, quanto la dimensione magica, con il divino. Allorquando nasce il progetto pietista d'una seces-

[127] V. MARCHETTI, *La simulazione di santità nella riflessione medico-legale del secolo XVII*, cit., pp. 202-227.

[128] Capitale per comprendere il primo interesse riformato per il misticismo cattolico è [P. JURIEU], *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique*, [Amsterdam] 1700². La prima edizione è del 1699.

sione delle anime dalla chiesa per la costituzione di fervorose comunità carismatiche, i teologi evangelici erano impegnati a combattere, con tutti i mezzi delle scienze moderne, una forte ripresa della spiegazione magica del mondo che s'impossessava di gruppi i quali scoprivano l'entusiasmo. Sentire che dio s'è incarnato nel soggetto e gli suggerisce direttamente la verità, divinizzandolo o facendone un microdio, non era forse una delle tante variazioni della concezione magica della religione?

Non c'è dunque da stupirsi se si mescolarono nuovamente insieme – ma nel secolo – cose diverse. Vale a dire il magico, il mistico, il divino. Ma erano per davvero diverse queste cose che s'intrecciavano in diverse esperienze fuori e dentro il cristianesimo? Oppure, alla base della loro unificazione, che la chiesa evangelica stava facendo per ragioni controversistiche, vi era la comprensione che si trattasse oramai d'un unico processo di ridefinizione della parola interiore, estremamente pericoloso per il *sola scriptura* e per l'ermeneutica? Magico mistico divino, del resto, si stavano ormai spogliando dei loro significati storici congiungendosi insieme nella grande svolta s e n t i m e n t a l e in atto: una torsione della civiltà europea che avrebbe portato Wolfgang Goethe a dire che *das Dämonische* è (come il greco *daimónion*) la manifestazione de *das Göttliche* nel mondo[129].

[129] Cfr. J.W. GOETHE, *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di A. CORI, Torino 1952, pp. 1008-1018. Fondamentale: V. EGGER, *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*, Paris 1881.

L'intreccio tra conflitti istituzionali e conflitti confessionali nell'Europa orientale (secc. XVI-XVII)

di *Claudio Madonia*

Verso la fine degli anni cinquanta del XVI secolo, l'attenzione della chiesa cattolica verso i paesi dell'Europa orientale si fece più viva. In Polonia, Ungheria e Transilvania, l'adesione massiccia alle dottrine protestanti verificatasi tra le file dell'aristocrazia e della nobiltà terriera sembrava ormai un dato di fatto destinato a cambiare in modo irreversibile i connotati religiosi dell'Europa orientale. Qui la penetrazione delle dottrine di Wittenberg era iniziata in modo quasi contestuale alla sua espansione nel mondo germanico proprio attraverso le numerose colonie sia di mercanti che di agricoltori tedeschi diffuse nell'immenso territorio tra le coste Baltiche, dalla Pomerania alla Livonia, e la catena dei Carpazi, dall'Ungheria alla Transilvania, la terra delle «sette città» sassoni.

In Polonia l'affermazione delle dottrine di Lutero aveva trovato un notevole ostacolo nell'opposizione del clero cattolico, ancora forte, e della stessa dinastia regnante; ma soprattutto, almeno in una fase iniziale, nella sua stessa connotazione nazionale. Il luteranesimo era infatti la religione del patriziato urbano di origine tedesca, un ceto sociale forte, affermatosi nelle città maggiori, che esercitava un ruolo di primo piano nell'economia polacca. Nel granducato di Lituania il cattolicesimo non era altrettanto forte; accanto a una maggioranza della popolazione di fede ortodossa vivevano cospicue minoranze di tatari musulmani, e certe zone meno accessibili dello sconfinato paese non erano state di fatto neanche raggiunte dalla cristianizzazione.

In Ungheria era stata la disfatta militare degli eserciti cristiani nella battaglia di Mohàcs a spianare la strada alla riforma.

Sul campo erano caduti, oltre allo stesso re Ladislao, insieme al fiore della nobiltà magiara, quasi tutti i vescovi del regno, lasciando le proprie diocesi materialmente abbandonate al loro destino: la rete organizzativa del clero non esisteva praticamente più. Le conseguenze politiche della conquista turca, con la divisione dell'ex-regno superstite nei due tronconi, uno sotto la corona asburgica, l'altro sotto quella elettiva di un re che era il rappresentante della nobiltà transilvana, furono esiziali per le sorti di un cattolicesimo già messo in ginocchio. Irriducibilmente ostile alle pretese dei regnanti d'Austria, la nobiltà magiara di Transilvania finì per ripudiare il cattolicesimo, in cui vedeva lo strumento della politica imperiale, e lo privò della cittadinanza, passando in massa alla riforma; le cose non andarono meglio in Ungheria, dove il papa aveva confermato solo i vescovi nominati da Ferdinando, e nel 1535 erano solo tre le sedi vescovili occupate.

Tale era dunque la situazione quando, sul finire degli anni cinquanta, dal caposaldo cattolico più avanzato a oriente, il collegio di Vienna, partirono le prime pattuglie dei missionari gesuiti, per andare a costituire gli avamposti della Compagnia nei territori da cui doveva partire la controffensiva cattolica. La curia generale della Compagnia nutriva da tempo interesse per un progetto di espansione verso la Polonia, ma passi concreti in questa direzione non vennero fatti finché circostanze di politica internazionale non indussero il papa Paolo III, nel 1549, a cercare di rafforzare i legami con l'unico regno orientale che riteneva in grado di bilanciare la preponderanza degli Asburgo. Nel quadro dell'azione diplomatica papale i gesuiti si prepararono all'impresa, creando le condizioni tecniche per una strategia di lungo raggio: essenziale fu la fondazione del Collegium Germanicum, in cui si dovevano istruire i quadri destinati all'attività in Polonia e in Ungheria. Quasi contemporanea fu la fondazione del collegio di Vienna, nel 1552, che doveva costituire la piattaforma operativa per la penetrazione a oriente.

Era apparso presto chiaro, infatti, che la condizione politica e sociale di questi paesi non consentiva una riconquista ar-

mata da parte cattolica: certo non in Ungheria, dove il cattolicesimo era minoritario, tanto meno in Transilvania, dove era aborrito. Ma neanche in Polonia si poteva contare sull'appoggio dell'istituto monarchico per un intervento *manu militari* teso alla restaurazione del cattolicesimo, perché ciò avrebbe significato levare il braccio contro parte di una nobiltà estremamente solidale e compatta nella difesa del suo stato e dei suoi privilegi, fra cui quello di professare liberamente la fede che preferiva. E nessuno fra i nobili sarebbe stato disposto a far scivolare il paese in una guerra civile per motivi religiosi. La monarchia polacca non era mai riuscita ad affermarsi saldamente sulla nobiltà, sempre percorsa da impulsi anarcoidi, ed era ora meno che mai capace di imporre al Parlamento un atto di forza: l'istituzione era giunta al suo declino, e presto il re polacco, eletto dalla dieta dei nobili, sarebbe divenuto solo una specie di amministratore delegato degli affari comuni della cosiddetta Repubblica nobiliare.

Non restava dunque alla controriforma che percorrere la strada più lenta e graduale della persuasione, della propaganda, della politica. E per questo c'era la Compagnia, e l'arma della Compagnia era l'istruzione, erano i Collegi. I gesuiti avevano compreso che il loro interlocutore in Polonia non era il trono, ma la nobiltà terriera, e l'unico mezzo per riconquistarne il favore era offrirle qualcosa di cui essa avesse bisogno e che non fosse in grado di trovare altrove. Quello che i gesuiti offrivano alla nobiltà era appunto l'istruzione gratuita della sua gioventù nei loro collegi.

Nella seconda metà del XVI secolo l'adesione della nobiltà polacca e lituana alla riforma calvinista fu un fenomeno massiccio. Nonostante ciò la chiesa cattolica manteneva una posizione predominante: in senato tra i dignitari ecclesiastici sedevano solo vescovi cattolici, e la Confederazione di Varsavia del 1573 sancì il riconoscimento di pari dignità confessionale ai nobili in quanto singole persone, non alle chiese. Inoltre la chiesa restava uno dei maggiori latifondisti del paese, con il 10-12% delle aeree coltivabili, e dove queste avevano maggior concentrazione, minore era lo sviluppo

del movimento riformato. Fu essenzialmente la protezione dei grandi latifondisti a favorire (e a condizionare) lo sviluppo di forti concentrazioni riformate in determinate regioni della Repubblica: la Confederazione respingeva l'ingerenza del potere secolare in questioni religiose e proibiva la coercizione confessionale nei confronti della nobiltà – non quella operata dai nobili nei confronti dei sudditi – e di fatto i signori feudali furono liberi di introdurre la riforma nelle loro proprietà. Infatti il principio del *cuius regio* non era menzionato nella carta della Confederazione, e non è chiaro sinora se esso fosse implicito o no: sta di fatto che la nobiltà lo interpretò nel senso che più trovava conveniente.

In questa ottica autonomistica grande sviluppo ebbero le cittadine che costituivano il centro amministrativo e il cuore economico dei possedimenti di un magnate o di un ricco proprietario terriero, nonché la sua residenza, come la capitale di un piccolo regno nel regno: qui sorgevano le scuole e le tipografie riformate, sovvenzionate dalla generosità del loro protettore, da cui però venivano anche i condizionamenti e i limiti.

Nonostante la corona ponesse divieti e vincoli nelle città che le appartenevano, il patriziato urbano subì l'influenza del protestantesimo, soprattutto luterano, così come la borghesia delle città maggiori, Cracovia, Poznan, Lublino, Vilna. Il popolo minuto di questi centri rimase invece fedele al cattolicesimo, in cui vedeva, come già si è accennato, un fattore di identità nazionale e anche di antagonismo sociale nei confronti del patriziato. Questo antagonismo era destinato a fornire alla controriforma un'arma importante, quando, verso la fine del secolo, i gesuiti decisero di passare dalla controffensiva ideologica a quella materiale, e i predicatori della Compagnia incitarono la plebe urbana a passare alle vie di fatto nella lotta contro i riformati.

La massa della popolazione, sia in Polonia che in Lituania, era costituita dai contadini, la cui grande maggioranza sembrava però rimanere indifferente alla riforma: c'erano difficoltà oggettive a coinvolgere le masse contadine nel processo riformato, ma c'era probabilmente anche uno scarso inte-

resse da parte dei signori, cui non stava troppo a cuore l'elevazione spirituale dei sudditi. La vastità dei possedimenti, la lontananza delle campagne, il basso livello intellettuale della popolazione rurale, la sua superficiale e talvolta inesistente cristianizzazione (forti le sopravvivenze pagane, soprattutto in Lituania), rendevano difficile la diffusione delle dottrine riformate tra i contadini, che in gran parte erano di religione ortodossa, quindi ancor meno toccati dalla crisi del cattolicesimo occidentale. Ma sostanzialmente le masse contadine rimasero estranee ai fermenti religiosi perché non ne veniva coinvolto il loro *status* sociale: essi restavano una massa informe di forza lavoro soggetta ad uno sfruttamento brutale, e la servitù non era meno dura sotto un padrone protestante che sotto uno cattolico[1].

La storiografia polacca del secolo scorso aveva costruito il mito romantico dell'identità storica e culturale tra cattolicesimo e nazione; quella successiva lo aveva smontato criticamente dimostrando la originalità della riforma polacca e l'intenso coinvolgimento della società e della cultura polacca nell'esperienza eterodossa del XVI secolo. Riflessioni più recenti inducono chi considera la vicenda della riforma in Polonia a metterne in discussione il radicamento nella società formulando alcune ipotesi: ad esempio se, dato lo scarso sviluppo delle strutture ecclesiastiche rispetto a quelle dell'occidente, il clero polacco avesse raggiunto lo stesso livello di degrado di quello italiano o tedesco, e se, di conseguenza, l'esigenza di riforma fosse altrettanto profondamente sentita; se non si trattasse insomma di un rimedio a un male che non era così grave come altrove. Chi avanza questo dubbio lo corrobora con una considerazione ulteriore: constatando l'assenza di un contributo polacco alla teologia europea, e che l'elaborazione dottrinale in Polonia si limita alla presenza di catechisti, propagandisti e polemisti, si può dire che non esisteva un livello di preparazione teologica in seno al

[1] Sui rapporti fra il mondo contadino polacco e la riforma è fondamentale il saggio di W. URBAN, *Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w.*, Kraków 1964.

clero polacco che permettesse una speculazione teologica matura. Anzi, la cultura polacca, come quella slava in genere, mostrerebbe una certa idiosincrasia per le forme del pensiero astratto[2].

Così la riforma avrebbe avuto un'influenza assai maggiore sul pensiero politico e sociale che su quello religioso, ed avrebbe informato più la sfera della cultura che quella della fede. Battendosi per una rifondazione dello Stato, in cui poter rappresentare ambedue le sfere, politica e religiosa, la nobiltà legava con forza il protestantesimo alla vita politica del paese: applicò alla vita religiosa il disciplinamento in uso nella vita politica, attingendo alle esperienze dei parlamenti e delle diete, fino a far svolgere le dispute religiose in concomitanza con le sedute parlamentari. Ma al tempo stesso ostentava noncuranza verso le diatribe dei teologi; non si lasciava coinvolgere nelle questioni dottrinali, limitandosi ad esserne spettatrice. È da aggiungere che in Polonia l'appartenere a confessioni diverse non implicava per i nobili modelli culturali e comportamentali diversi: la riforma non influì sullo stile di vita dei nobili protestanti, che non erano differenti in nulla dai nobili cattolici. Il modello nobiliare del XVI secolo è sovraconfessionale, e vi si rispecchiano sia cattolici che riformati: ne è un esempio lo scrittore umanista J. Kochanowski, esaltato sia dagli uni che dagli altri per la sua posizione di indifferenza di fronte alle specificità dei singoli culti. Per la nobiltà polacca il punto centrale restava la salvaguardia della propria indipendenza nei confronti della monarchia.

Certo non mancavano fra i nobili calvinisti i sostenitori del potere monarchico, come il polemista religioso A. Wolan: sia lui che il suo antagonista in campo cattolico, P. Skarga, agitavano il fantasma dell'anarchia feudale; ma si preferiva ascoltare Sarnicki, lo storico che faceva discendere i polacchi dalla tribù guerriera dei Sarmati e attribuiva loro la missione divina di «antemurale del cristianesimo», un con-

[2] Sui rapporti fra nobiltà e riforma in Polonia lo studio più recente è quello di J. TAZBIR, *Szlachta i teologowie*, Warszawa 1987.

cetto caro anche ai nobili ariani. Pietra angolare del pensiero nobiliare era il principio di «non praestanda oboedientia», il diritto di rifiutare obbedienza al sovrano che violi le leggi fondamentali dello Stato: la ragione dell'attività politica della nobiltà era impedire al sovrano di ledere i suoi interessi[3].

Le ragioni per cui la riforma fu abbracciata con tanto entusiasmo da tanta parte della nobiltà polacca, e poi fu abbandonata con altrettanta rapidità e apparente disinvoltura per un ritorno massiccio al cattolicesimo è un fenomeno quindi assai complesso e diversificato, di cui qui dobbiamo limitarci a evidenziare una forte componente politica, che consiste nella solidale opposizione della classe nobiliare alla costituzione di un potere monarchico forte. Questa era la situazione che i primi gesuiti trovarono al loro arrivo in Polonia, e di cui seppero cogliere tempestivamente il dato di fondo: un ribaltamento, rispetto ai paesi dell'Europa occidentale, dei rapporti di forza che andava a vantaggio dell'aristocrazia e della grande proprietà terriera.

Centri di irradiazione della controriforma in Europa orientale furono i collegi gesuiti. La loro genesi fu difficile e gli ostacoli da superare non furono pochi. La Compagnia si presentava come una forza compatta e organizzata, ma lo era molto più in teoria che in pratica. Le norme generali che regolavano i suoi interventi erano precise e severe; derivavano dalle non sempre felici esperienze fatte nei primi anni di attività, ed erano improntate alla massima cautela. Cionondimeno spesso furono esigenze oggettive a imporre concessioni e deroghe. Molte erano infatti le richieste di aiuto che venivano dal clero secolare delle diocesi più esposte al degrado o alla minaccia protestante; non tutte potevano essere esaudite, perché il personale della Compagnia non era in numero sufficiente, i mezzi limitati. Chi richiedeva la fondazione di un collegio doveva fornire garanzie di essere in grado di accogliere, alloggiare e mantenere un gruppo di regola non inferiore a una dozzina di gesuiti. La Compagnia

[3] *Ibidem*, cap. 2 (*Reformacja jako ruch umysłowy*), pp. 31 ss.

forniva gli uomini, ma non i mezzi, e la cosa era meno facile di quanto sembri. Infatti i vescovi che chiedevano l'aiuto della Compagnia non sempre comprendevano il tipo di intervento che questa offriva loro; spesso capitava che intendessero far occupare ai singoli padri gesuiti qualche posto vacante di maestro di scuola, o impegnarli nella predicazione in qualche chiesa sguarnita, o in supporto al clero secolare. Avevano in mente cioè interventi di tipo straordinario, pensavano di poter disporre dei padri a seconda delle necessità contingenti. La Compagnia invece aveva idee assai precise sul proprio ruolo, e si muoveva solo per obiettivi prestabiliti e con programmi propri, non suscettibili di adattamento a circostanze variabili.

Per lo svolgimento di questo programma essa richiedeva *in primis* che il gruppo dei padri potesse disporre di un alloggio per sé, di un edificio adatto per ospitare un collegio, di una chiesa propria per il culto e, *condicio sine qua non*, di una rendita sicura e sufficiente derivante da proprietà terriera assegnata al convento, in modo che l'istituzione potesse essere economicamente indipendente dal contesto in cui operava. Solo se queste precondizioni erano soddisfatte si poteva dar luogo alla missione: perciò un'intesa chiara ed univoca su queste condizioni non poteva essere raggiunta che dopo lunghe trattative, che spesso duravano anni. Fu il caso del collegio di Trnava (destinato peraltro a un prematuro fallimento), come di quello di Kolozsvar[4].

[4] Nel caso del collegio di Trnava, patrocinato dall'arcivescovo Olàh, le trattative, condotte dal provinciale di Germania P. Canisio e dal rettore del collegio di Vienna, A. Lanoy, erano durate quattro anni; le proposte di Olàh non erano giudicate soddisfacenti, ma si raggiunse un compromesso, ispirato dall'idea di fondare un avamposto a ridosso del fronte turco. Cionondimeno, con personale ridotto, con un alloggio insufficiente, e senza la chiesa, il collegio fu fondato: ma le difficoltà logistiche, a cui si erano aggiunge quelle finanziarie, ebbero presto il sopravvento, e dopo solo cinque anni di attività la Provincia d'Austria ne decretò la chiusura, nel 1567. Il collegio di Kolozsvár, richiesto dal principe di Transilvania S. Báthory fin dal 1571, iniziò la sua attività solo otto anni più tardi; l'espulsione dei gesuiti dalla Transilvania nel 1588 pose fine a questa esperienza condotta tra estreme difficoltà (L. LUKACS [ed], *Monumenta Antiquae Hungariae*, I, Roma 1969; II, Roma 1976).

Anche se in Polonia la situazione non era disperata come in Ungheria, le trattative per l'istituzione dei primi collegi, a Braniewo e a Pultusk, ebbero una gestazione anche più lunga: iniziate nel 1553, non giunsero a conclusione che undici anni più tardi. È vero che il loro corso, come si è già detto, fu subordinato a una più ampia trattativa di carattere politico, dati i non facili rapporti fra la Santa Sede e il re di Polonia, e il progetto di fondare i collegi fu accantonato più volte in attesa di tempi più favorevoli; ma l'atteggiamento della parte richiedente (il vescovo di Warmia, Hozjusz, e il primate di Polonia, Przerembski), che sembrava non aver capito o non voler capire che i padri gesuiti non erano maestri di scuola da collocare nei posti vacanti, provocò ulteriori ritardi, e generò una certa riservatezza nell'atteggiamento, inizialmente molto favorevole, della Compagnia[5]. Si aggiunga che lontananza geografica e difficoltà delle comunicazioni non favorivano la reciproca comprensione. Fu stabilito di incontrarsi in Austria, a mezza strada fra Roma e Cracovia; il collegio di Vienna assunse così un ruolo importante nella trattativa, anche perché il rettore, Vitoria, era ardente sostenitore della causa polacca (tanto che Roma lo teneva sotto controllo per il suo entusiasmo). Il collegio viennese si distingueva per il suo zelo controriformistico e per la sua fisionomia cosmopolita; i suoi membri erano tutti stranieri che avevano stabili contatti coi paesi d'origine, caratteristica che acuiva lo spirito missionario dell'istituzione, che ambiva ad essere piattaforma di azione per l'intera Europa orientale. Ma il collegio di Vienna era anche il punto di arrivo dei giovani polacchi che le famiglie mandavano a studiare dai gesuiti: e tra loro non pochi decidevano di entrare nella Compagnia (erano già quattro nel 1562). Questo faceva crescere in Polonia la popolarità dei gesuiti e dei loro collegi, e sempre più numerosi erano i giovani che venivano a studiare (erano il

[5] Sull'ingresso della Compagnia di Gesù in Polonia si veda J. KOREWA, *Sprowadzenie jezuitów do Polski*, in «Nasza przeszłość», XX, 1964; sulla storia del collegio di Braniewo: J. KOREWA, *Z dziejów diecesji warmińskiej XVI w.*, Poznan-Warszawa-Lublin 1964.

70% dei convittori nel 1564); anche il clero polacco cambiò di conseguenza atteggiamento verso la Compagnia, e così il clima che accolse i primi collegi era già orientato favorevolmente.

Un ruolo fondamentale fu svolto da Canisio, che nel 1559 fece un viaggio in Polonia al seguito della legazione papale di Buongiovanni; un incontro con il debole e indeciso re Sigismondo Augusto, e soprattutto lo spettacolo delle accoglienze trionfali tributate dalla nobiltà al principe di Lituania Radziwill Czarny, lo illuminarono a sufficienza sulla reale situazione del potere nella Repubblica nobiliare. Ciò lo indusse a ripensare la strategia che i gesuiti dovevano adottare per conquistare la Polonia: fino ad allora si era operato sui governanti e sui vescovi per soffocare con la forza i fermenti riformatori; ma di fronte alla potenza dei protestanti polacchi e lituani la strada della repressione era impraticabile, e soprattutto rischiava di ritorcersi contro gli stessi cattolici. Occorreva invece mettere avanti a tutto l'opera pastorale, l'assistenza e la cura dei fedeli, religiosi e laici: per questo più che mai era necessario far partire l'attività dei collegi.

Così si può stabilire che la nuova strategia plasmata per la Polonia ebbe una paternità autorevole, quella dello stesso Canisio, il cui pensiero informò anche la politica polacca della chiesa nell'immediato futuro, e si rifletteva già nelle istruzioni che Pio IV dette al nunzio apostolico, in cui si raccomandava mitezza anche nei rapporti con gli eterodossi.

Il primo collegio fu istituito finalmente a Braniewo (Braunsberg) nel 1564, dopo un'ennesima trattativa e con la mediazione del nunzio Commendone. La scelta di Braniewo, in una regione, la Warmia, incuneata nella Prussia luterana, aveva in effetti carattere preventivo: si erano manifestati fermenti riformatori a stento arginati da Hozjusz dopo quattro settimane di discussione con i cittadini che reclamavano la comunione *sub utraque specie*. Così si pensò che il modo migliore di curare fosse prevenire, e si stabilì di insediare qui, di fronte a Königsberg e alla sua università protestante,

il primo dei collegi gesuiti di Polonia, collocandolo nell'edificio di un ex convento di francescani[6].

Non fu senza strappi alla regola che la Compagnia accettò condizioni non rispondenti *in toto* alla disciplina delle *Congregationes*; ma, come dichiarava Laìnez, non si può dire sempre di no, e a un certo punto si deve essere flessibili. In effetti, si accettava di inviare un numero di padri inferiore della metà al quorum fissato, e neanche le fonti di sostentamento erano assicurate: ci si rimetteva alla buona volontà del vescovo, che al momento non era in grado di fare promesse. D'altronde la composizione del gruppo di missionari risentì della fretta con cui esso era stato messo insieme, e l'équipe deluse le aspettative che si erano create attorno al collegio.

Diversamente andarono le cose con la quasi contemporanea fondazione del collegio di Pultusk; qui fu seguito l'iter regolare, non si tentarono scorciatoie né si fecero concessioni, peraltro non richieste dalla controparte: il vescovo di Płock, Noskowski, era pronto ad accettare le condizioni dettate dalla Compagnia. Ai padri fu assegnato in proprietà un edificio costruito a spese del patrocinatore, e un vitalizio di 600 fiorini annui; si era capito che i collegi erano divenuti una necessità strategica.

Uno dei primi problemi che la Compagnia dovette affrontare nella realizzazione dei suoi programmi per l'Europa orientale fu dunque quello di scendere a un compromesso tra i suoi obiettivi generali e le esigenze particolari delle realtà in cui era chiamato ad operare. Del resto i progetti dei gesuiti erano assai teorici, e spesso non fondati su una conoscenza reale del terreno. La Compagnia aveva grandi mire verso l'Oriente, e tendeva a considerare Polonia, Lituania, Ungheria, come trampolini di lancio per una strategia assai ambi-

[6] Un resoconto di prima mano sulla fondazione dei primi collegi gesuiti in Polonia (Braniewo, Pułtusk, Vilna, Poznan), redatto dal padre Joannes Vigerius su commissione del padre Provinciale, è conservato in ARSI Roma, Pol. 50 (*Historia domorum*), doc. 2.

ziosa, che aveva per oggetto la Russia, l'impero turco, e perfino la Cina. Ciò non significa che considerasse i suoi collegi come delle strutture provvisorie, come degli attendamenti militari. Al contrario, la preoccupazione per la solidità delle loro basi che si esprime nella meticolosità delle condizioni e delle garanzie richieste testimonia la loro concezione dell'istituzione come struttura definitiva e perenne: una colonna del sistema. Ma anche una pietra miliare verso mete più lontane. Invece il clero locale e nazionale era disinteressato alle grandi strategie; ai vescovi premeva risolvere problemi urgenti e locali, come l'emorragia dei fedeli verso le chiese riformate, il degrado morale del basso clero, la decadenza del culto e della pietà cattolica, e, naturalmente, la carenza di insegnanti nelle scuole parrocchiali. Prospettive dunque assai divergenti, che non mancarono di tradursi in conflitti anche gravi, come quello che oppose il parroco della chiesa di Trnava al collegio gesuita, accusato di sottrarre i giovani e i fedeli alle funzioni del culto e al canto in chiesa. Problemi del genere si verificarono anche in Lituania e in Polonia, anche se qui furono risolti con maggior sollecitudine.

L'eco di questi contrasti non tardò a farsi sentire nelle istruzioni generali che i commissari e i provinciali inviavano ai singoli rettori, e che contenevano, oltre alle regole generali valide per tutti, indicazioni più specifiche dirette ai singoli istituti, allo scopo di disciplinare i rapporti con il clero locale, onde assicurare al collegio lo svolgimento dei suoi compiti in un clima sereno e di collaborazione.

Nelle istruzioni inviate dal provinciale d'Austria Maggio al rettore del collegio di Pułtusk, Rozdrazewski (1568)[7], troviamo indicazioni di carattere generale sulla disciplina da tenere nelle scuole: si educhino gli alunni non solo nelle lettere, ma anche nei costumi e nella devozione; si nomini un ispettore col compito di controllare con frequenza l'andamento degli studi; si costituisca un gruppo di confessori

[7] L. LUKACS (ed), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, III: *1557-1572*, Roma 1974, p. 164.

appositamente per gli alunni, che si confesseranno una volta al mese. Ma subito dopo si danno precise indicazioni su come regolare i rapporti con il cantore, che deve essere procurato dal vescovo, e, se abiterà nel collegio, si sottoporrà alla sua disciplina; non potrà far scuola per suo conto, senza il permesso del rettore, «ne erigatur altare contra altare». Sia comunque chiaro che egli non accamperà alcun diritto sugli studenti – neanche su quelli poveri – che devono cantare in chiesa; rispetterà gli orari stabiliti dal rettore, per non intralciare le lezioni. E sul canto in chiesa tornano altri due articoli; è evidente la preoccupazione di evitare un contenzioso con il parroco sulla presenza degli alunni alle sacre funzioni, ma anche quella di non accettare prevaricazioni da parte del clero esterno, e di salvaguardare anzitutto gli obiettivi didattici del collegio. Di seguito si sottolinea ancora l'importanza di osservare scrupolosamente l'orario affinché sia ben distinto il tempo da dedicare allo studio da quello riservato alle funzioni.

Particolare attenzione è rivolta al modo di trattare gli alunni; castigarli con serenità, senza urla né improperi, senza ricorrere alle minacce se non vi è necessità, e senza schiaffi o tirate d'orecchie (semmai qualche moderato colpo di bacchetta); si eviti di impiegarli in lavori domestici – e mai comunque i nobili – nemmeno per suonare le campane della chiesa. È compito dei maestri tenere occupati gli allievi, esercitando memoria e ingegno, facendoli alzare presto al mattino, pungolando i negligenti. In chiesa si osservi l'«ordo collocationis» istituito fra gli alunni, perché sia di edificazione per tutti; non vadano a spasso per la chiesa, ma nemmeno fuori per la città in ore inopportune, e, si aggiunge, non portino armi. E, naturalmente, a scuola non sono ammessi i libri eretici.

Le contemporanee istruzioni di Maggio al rettore del collegio di Braniewo[8] sono identiche per i primi 12 capi; poi compaiono delle varianti. Si richiama anche qui l'attenzione

[8] *Ibidem*, p. 169.

sul problema di stabilire una rigorosa divisione di orari fra didattica e pratiche di culto; si specifica che ai cambi di stagione (primavera e inverno) occorre avvertire il parroco affinché si accomodino le ore del canto in chiesa alle esigenze del collegio. Al canto deve partecipare un certo numero di seminaristi e di studenti; non è un obbligo cui la Compagnia sia tenuta, ma è opportuno che ci si prodighi per soccorrere alle difficoltà in cui versa il culto. E comunque il parroco eviti di far cantare i vespri prima dell'ora terza, per non distogliere gli studenti del coro dalle lezioni. Non si facciano concessioni al parroco riguardo alle classi, che devono essere tutte affidate al personale del collegio e sotto il controllo dell'ispettore, «ne erigatur altare contro altare».

L'ultimo articolo (XL) è importante, perché introduce un tema assai delicato: l'ammissione degli studenti provenienti da famiglie «eretiche». Si consiglia di ammetterli previo un colloquio, in cui verrà sondata la fondatezza di una «speranza di conversione»: se entro un mese non vi sarà conferma, allora si allontanino dalla scuola, onde non contagino gli studenti cattolici.

In realtà l'istituzione dei collegi era rivolta, almeno implicitamente, anche (e in certi posti soprattutto) agli eterodossi; constatato con realismo politico che il problema dell'eresia non poteva essere affrontato *manu militari*, la riconquista doveva passare attraverso una tattica di erosione e di infiltrazione. Erodere il consenso alla riforma e infiltrarsi nelle famiglie della classe dirigente: aprendo il collegio agli eterodossi, alla sua funzione difensiva – ristrutturazione e rafforzamento del consenso cattolico – si aggiungeva quella offensiva: penetrazione pacifica entro le file avversarie. Si contava, e con ragione, non solo sulla sostanza dell'educazione cattolica che veniva impartita nei collegi insieme alle lettere, ma anche sulla molto probabile conversione dei giovani studenti, e sull'influenza che avrebbero poi esercitato sulle proprie famiglie: sull'ingresso di molti di loro nei ranghi della Compagnia. Un'istruzione indirizzata nel 1583 da Possevino al seminario pontificio di Vilna recitava:

«Coloro che chiedono di essere ammessi, o le cui intelligenze si

ritiene saranno domani utili alla repubblica cristiana, dovranno essere soprattutto quei figli di eretici o di scismatici che di solito non hanno accesso alle nostre scuole, e che non darebbero speranza di accedervi, se non attratti da questo beneficio».

Il che era come dire che si dovevano educare i figli dei nobili eterodossi ai valori della repubblica cristiana offrendo loro di poterla servire domani inseriti in posizioni di comando.

La direttiva di Possevino sintetizza nella sua chiara formulazione gli obiettivi della strategia politica perseguita dai gesuiti: essi avevano compreso che la forza della riforma in Polonia e Lituania era nella sua base nobiliare, ma che questo poteva anche diventare la sua debolezza; si rendevano conto che il potere politico era nelle mani dell'aristocrazia e della nobiltà terriera, e che con questa classe occorreva fare i conti; capirono infine che la cattolicizzazione del paese, e cioè l'abolizione del regime di tolleranza, non poteva essere che il frutto di un compromesso con la classe dominante.

Con questo spirito il vescovo di Vilna, Protaszewicz, concepì la lettera pastorale con cui nel 1570 annunciava la fondazione del collegio gesuita[9]: era un manifesto umanistico patriottico che per gli argomenti agitati, cari alla nobiltà d'ogni fede, poteva considerarsi un appello rivolto anche agli eterodossi. Il senso era che, mancando alla Lituania una propria università – a differenza di altre province –, la creazione di una istituzione culturale come la scuola gesuita era vitale per l'unità della Repubblica e della chiesa. E toccava un tasto dolente: la necessità per chi voleva istruirsi di affrontare il disagio e gli alti costi di un trasferimento all'estero. Anche i gesuiti propagandavano la loro istituzione con argomenti analoghi; la cultura come fusione nell'individuo dei principi umanistici e patriottici. Ma facevano attenzione ad evitare ogni accenno alla lotta contro la riforma, per non suscitare avversione nei confronti della Compagnia. Questa tattica portò al collegio il successo atteso: nei primi sei anni

[9] M. KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973, pp. 116 ss.

il numero degli studenti salì da 160 a 500, e insieme ai cattolici vi affluivano protestanti e ortodossi. Gli insegnanti avevano istruzione di non forzare gli alunni eterodossi a partecipare a lezioni di carattere confessionale, nella convinzione che il loro recupero fosse da perseguire senza urtare la loro suscettibilità religiosa, ma con la persuasione. Uno degli aspetti più originali di questo metodo di propaganda indiretta consisteva nel far scrivere agli alunni sotto dettatura lettere di contenuto critico nei confronti della riforma, non tanto sul piano dogmatico, quanto su quello politico: si sottolineava il carattere straniero delle dottrine protestanti, in contrapposizione allo spirito patriottico del cattolicesimo, identificato con la libertà e la dignità nazionale. Le lettere venivano poi inviate come proprie dai giovani alle famiglie, ai parenti, agli amici; da parte dei gesuiti era un messaggio che significava: siamo noi, la chiesa cattolica, la legittimazione storica del vostro potere, il vero garante della libertà e dell'unità del regno. Si andava delineando, per opera della controriforma, un modello di identificazione nazionale nello stereotipo: polacco-nobile-cattolico, contrapposto al tedesco-luterano, al russo-ortodosso (o al tedesco-luterano-mercante)[10].

L'argomento nazionale era, nell'arsenale dei gesuiti, un'arma non tattica, ma strategica: l'approccio alla questione ortodossa fu basato proprio sulla piattaforma della comune appartenenza di polacchi e ruteni alla medesima patria, la Repubblica: uniti dalla famiglia slava, dalla lingua sorella, dai costumi, divisi dagli errori dei greci. Si mirava a riunire le due chiese non in un culto uniformato al livello europeo, ma in un culto nazionale polacco e cattolico, insinuando dubbi sul lealismo patriottico di una confessione che aveva la sua guida spirituale a Costantinopoli, nel cuore del campo nemico.

Nel 1579 il collegio impiegava 50 persone, di cui 5 professori (3 di teologia, uno di filosofia e uno di matematica) e 8

[10] J. TAZBIR, *Zslachta i teologowie*, cit., p. 122.

insegnanti di ginnasio; controllava la scuola parrocchiale e quella diocesana. Non mancarono per questo i soliti contrasti fra capitolo e collegio; ma quando cominciarono ad essere evidenti i vantaggi che l'istituzione portava alla stessa chiesa, conquistata la fiducia del clero secolare, ogni lamentela rientrò. Anzi, il clero lituano riconobbe nei gesuiti la forza propulsiva della controriforma, e ne accettò programmi e metodi, facendosi coinvolgere e collaborando attivamente, soprattutto per quanto riguardava la sua missione pastorale.

Lo sviluppo del collegio condusse Protaszewicz a farsi promotore della sua trasformazione in università[11], col favore di Sigismondo Augusto (che lasciò all'accademia la sua ricca biblioteca) e del suo successore Batory. All'inizio (1579) l'accademia aveva le sue tre facoltà: arti liberali, filosofia e teologia. Il successo del collegio di Vilna, che nel 1596 contava 800 studenti, era indice della grande sete di cultura della società lituana.

Obiettivo fondamentale era sempre l'educazione dei giovani nello spirito cattolico; la disciplina didattica era quella consueta: dettatura delle lezioni, correzione degli appunti, loro apprendimento a memoria. Del disciplinamento morale in senso stretto faceva parte l'obbligo di partecipare alla messa, della confessione mensile, lo studio del catechismo e la lettura delle vite dei santi. L'insegnamento si svolgeva in latino, ma i gesuiti polacchi non applicavano con molto rigore questa direttiva, e aspiravano a una maggiore autonomia linguistica: nel 1586-87 in un memoriale inviato al generale Aquaviva si sottolineava la necessità dei discepoli di padroneggiare anche la lingua materna, e se ne postulava l'uso extrascolastico, nella corrispondenza e nelle prediche. Lo stesso dicasi per l'introduzione dell'uso della lingua rutena, cioè l'ucraino, parlata dalla maggioranza ortodossa, in pratica già da alcuni anni nelle classi frequentate dagli alunni di questa nazione, nelle lezioni di lettura e scrittura, di vangelo, di catechismo.

[11] M. KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., pp. 118 ss.

Era chiaro infatti che se uno degli obiettivi segreti della Compagnia era quello di recuperare all'unità con Roma gli scismatici ortodossi, e penetrare in Russia, non si poteva prescindere dallo strumento della lingua rutena; era impossibile raggiungere le masse attraverso il latino. Nel 1582 fu istituito un seminario gesuita per una ventina di alunni, con l'obiettivo di formare quadri da impiegare per la riconversione dei riformati; in seguito furono destinati a costituire il nerbo dell'azione di propaganda fra gli ortodossi. Fra i seminaristi che vennero istruiti qui solo una minoranza era lituana: la maggior parte era svedese, norvegese, tedesca; c'erano anche due tatari provenienti da Braniewo. È evidente che il seminario doveva essere un centro di propagazione cattolica di ampio raggio, che oltrepassava i confini della Repubblica e sottolineava il ruolo di Vilna nella strategia europea della controriforma. Senza per questo trascurare le necessità domestiche: constatata la carenza di sacerdoti preposti alla missione pastorale nelle campagne, il capitolo istituì una casa dello studente per 12 candidati di nazione lituana destinati al lavoro tra le masse popolari.

I collegi gesuiti, strutturati sullo schema delle scuole protestanti, erano divisi in inferiori (5 classi) e superiori (matematico-fisici, 2-3 anni); allo studio della teologia si accedeva dopo il loro compimento, secondo un programma breve di 2-3 anni per il clero parrocchiale e gli aspiranti alla regola meno capaci, o uno più esteso, di 4 anni, che comprendeva: dogmatica ampliata, teologia morale, esegesi biblica, patrologia, ebraico e caldeo, diritto canonico, e più tardi storia della chiesa.

Il controllo della curia generale sui singoli collegi era costante, e non si limitava alle istruzioni che venivano emanate dai commissari che venivano di volta in volta incaricati di eseguire ispezioni in loco. Tra Roma, i capoluoghi provinciali e le sedi periferiche della Compagnia (collegi, seminari, residenze) si estendeva una rete di corrispondenza molto fitta, che costituiva un canale di comunicazione pressoché ininterrotto. I veicoli costituzionali delle informazioni erano le *Litterae*, relazioni ordinarie sull'andamento dei collegi,

redatte con cadenza prima quadrimestrale, poi annuale; i *Catalogi* erano elenchi che aggiornavano la curia generale sulla composizione del personale delle sedi periferiche: fornivano nome, provenienza, incarico e mansioni dei membri della comunità; venivano redatti anche più volte l'anno, data la mobilità dei padri incaricati, la mortalità, o disposizioni diverse della curia. Veniva redatto anche il *Catalogus lectionum*, ovvero il programma scolastico annuale. C'erano poi relazioni straordinarie, informazioni storiche e politiche sui paesi visitati o ospitanti, e ordinaria corrispondenza dei rettori con i superiori. Da Roma venivano le istruzioni, i memoriali, e, naturalmente, le *Ratio Studiorum* e le *Leges scholasticae*, che si richiamavano alle regole generali stabilite dalle *Congregationes* in tema di istruzione. All'inizio degli anni sessanta padre Girolamo Nadal visitò i collegi distribuendo un questionario informativo sul personale della Compagnia: si richiedeva ai padri di fornire nome, età, provenienza, informazioni sui familiari, sulla vita precedente all'ingresso nell'ordine, sulla situazione patrimoniale, sulle esperienze all'interno dell'ordine, sullo stato di salute, sulle attitudini, e molte altre informazioni. Le risposte occupano quattro volumi di manoscritti nel *Fondo Gesuitico*[12].

La Compagnia manteneva con questi strumenti rapporti molto stretti anche con le più remote realtà periferiche, di cui conosceva tutti i singoli membri; aveva organizzato un sistema di controllo che consentiva l'irradiazione più rapida e capillare possibile delle sue decisioni e la loro esecuzione, mantenendo però un atteggiamento di flessibilità che lasciava ai collegi un discreto margine di autonomia, pur nello spirito della regola fondamentale dell'ordine, l'obbedienza.

Una delle forme più originali che caratterizzavano l'attività dei collegi gesuiti era il teatro, strumento al tempo stesso di formazione morale e di propaganda religiosa. Aveva un duplice destinatario: gli allievi interni che ne erano protagonisti, e il pubblico esterno, che ne era spettatore. Rivolto an-

[12] ARSI Roma, *F. Ges.*, Ms. 77 I-VI.

ch'esso a tutti, al pubblico meno colto, come, naturalmente, agli eterodossi, si esprimeva in una forma semplice, ed evitava con molta attenzione ogni attacco diretto agli avversari. Tra il pubblico a volte sedevano anche esponenti di rilievo dell'aristocrazia protestante, come il vojvoda di Vilna M. Radziwill Piorun. Nondimeno, se al grande pubblico erano rivolte le commedie, i drammi del teatro gesuita mostravano un atteggiamento molto battagliero verso la realtà sociale e, seppur sotto l'occhio vigile della censura interna, criticavano con enfasi lo sfruttamento delle masse contadine, affrontando il rischio di recare dispiacere a qualche nobile spettatore. Infatti, nel 1612, P. Fabricius (Kowalski), provinciale di Polonia, nominava una commissione di due saggi con il compito di controllare il contenuto delle prediche: alla censura sulla stampa seguiva quella sulla parola viva[13].

D'altronde l'impegno sociale del clero gesuita nella difesa – almeno teorica – delle masse contadine non si limitava al teatro e al suo pubblico, vario, ma pur sempre limitato: esso trovava espressione più marcata ed efficace in un'altra importantissima sfera di attività, che i gesuiti svolgevano fuori dalle mura del collegio, a contatto diretto con la popolazione: l'omiletica. Lo sfruttamento e le vessazioni a cui erano sottoposti i contadini polacchi e lituani infiammò numerosi predicatori gesuiti; Jakub Wujek, Piotr Skarga, Marcin Smiglecki e altri, ci hanno lasciato numerose raccolte a stampa delle concioni tenute in occasione delle festività e anche dei funerali[14]. Vi si attacca senza mezzi termini lo sfruttamento dei contadini da parte dei signori, non in nome di un generico ideale di fratellanza cristiana, ma denunciando la illegittimità costituzionale nei confronti degli statuti del Regno di forme esasperate di *corvée* e di un'oppressione fiscale insostenibile; si ricorda che i contadini non sono schiavi, ma

[13] J. TAZBIR, *Szlachta i teologowie*, cit., p. 112.

[14] Sull'opera dei gesuiti in favore delle masse contadine si veda l'articolo di K. DRZYMAŁA, *Praca Jezuitów polskich nad ludnością wiejska w pierwszym stuleciu osiedlenia się zakonu w rzeczypospolitej*, in «Nasza przeszłość», XX, 1964.

sudditi legati ai signori da un patto, che per quanto oneroso delimita i loro obblighi e i doveri, al di sopra dei quali non sono ulteriormente debitori. Si giunge a richiamare i nobili al loro dovere, che è quello di proteggere i sudditi dai nemici esterni (come i turchi) e di difendere la patria, il che si può fare emendandone i mali, tra cui, oltre l'egoismo e l'anarchia dei magnati, c'è anche lo sfruttamento delle masse popolari. Certo non risulta che l'accorata difesa degli sfruttati trovasse molto ascolto presso la nobiltà; del resto anche nelle proprietà dei collegi le condizioni dei contadini, per quanto i gesuiti cercassero di limitare il peso del lavoro coatto, non erano diverse che altrove. Dal canto loro i nobili si limitavano a rimproverare ai gesuiti di essere, a causa dei loro pregiudizi umanitari, amministratori improvvidi; e infatti i conventi si dibattevano sempre in difficoltà economiche, e il rettore Garcia Alabiano ammetteva nel 1586: «... i nostri non riusciranno mai ad essere buoni amministratori, come la nobiltà».

Nel 1630 il provinciale Druzbicki stilava e diffondeva in tutti i collegi un memoriale di 28 articoli che disciplinava il trattamento dei contadini soggetti; si può dire che, quanto meno, i sudditi della Compagnia avessero, rispetto agli altri, il conforto di un'assistenza spirituale, che i padri gesuiti cercavano di estendere anche ai contadi delle proprietà nobiliari. Visitavano le campagne predicando, catechizzando, confessando, e perfino improvvisandosi medici, talvolta non senza provare profondo imbarazzo: spesso dovevano visitare o confessare donne e ragazze, che trovavano seminude in casupole poverissime.

Naturalmente la difesa dei contadini non era il tema centrale della predicazione gesuita; amalgamando abilmente temi politici e religiosi, gli oratori della Compagnia sapevano interessare e appassionare il pubblico, che interveniva sempre più numeroso. Le prediche costituivano spesso una coda divulgativa delle dispute coi riformati, che nel frattempo si erano trasformate da pubblico dibattito in controversistica a stampa, come la polemica che oppose Skarga a Wolan (con i suoi movimentati risvolti tipografici). Venivano ripresi e

agitati i temi dei più accesi interventi: il culto eucaristico, oggetto della polemica con Wolan e Chrzastowski; la causa dell'unificazione tra chiesa d'oriente e chiesa d'occidente, culminata con l'unione di Brest nel 1595-96; e soprattutto l'atteggiamento dei cattolici verso i riformati.

Sottolineando suggestivamente la minaccia per la salvezza che la contiguità con gli «eretici» costituiva per i cattolici, mentre crescevano il consenso e l'adesione soprattutto dei ceti popolari urbani, Skarga e i suoi compagni riuscirono a stabilire quel rapporto con la plebe che permise alla controriforma di passare dalle parole ai fatti: prima il boicottaggio della tipografia calvinista di Vilna, poi la revisione delle librerie ordinata dal vescovo Radziwill, con il conseguente rogo dei libri protestanti. Le rimostranze furono soprattutto politiche; i calvinisti si appellarono ai principi della Confederazione, e il vescovo fu trasferito a Cracovia, dove il suo fanatismo suscitava meno scandalo; ma il tabù della tolleranza religiosa era ormai violato. Si passò così a veri atti di guerra senza precedenti in Lituania: l'incendio del tempio calvinista, il primo grave episodio di una lunga serie di atti di violenza fisica[15].

Accanto all'omiletica e al teatro, un altro strumento di propaganda che i gesuiti praticarono nella loro attività rivolta all'esterno del collegio furono le dispute con gli eterodossi. Questo ci permette di comprendere l'importanza attribuita dai gesuiti al ruolo della parola viva nella macchina della propaganda; per un certo tempo infatti i primi gesuiti che operavano in Polonia manifestarono riluttanza a servirsi della stampa per la polemica confessionale, perché avevano capito che confutare per scritto le tesi avversarie serviva altresì a diffonderle e a farle conoscere, dando inoltre al lettore il tempo per rifletterci. Il che peraltro poteva avvenire anche in un contesto verbale: ma Wujek, rettore del collegio di Lublino, osservava che per evitare rischi bastava farle svolgere in latino, e in luoghi circoscritti, come le aule scolastiche.

[15] M. KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 150.

Così le dispute, cui venivano invitati gli eterodossi, generarono altre dispute, perché gli invitati reclamavano l'uso del polacco, mentre i gesuiti cercavano di evitarlo, soprattutto perché non lo conoscevano: la maggior parte di essi erano infatti italiani, spagnoli, tedeschi. Le dispute, per ammissione degli stessi organizzatori, non avevano effetti pratici; non era con la discussione che si poteva convertire un «eretico», col quale in genere funzionava molto meglio la «conversazione», cioè il rapporto diretto e privato. Le dispute, più che a convincere gli avversari, servivano piuttosto a infondere coraggio e sicurezza ai sostenitori, così come ne infondevano i segni esteriori di appartenenza in cui i fedeli potevano identificarsi: il segno della croce, lo scapolare, l'immagine della Madonna; la formula di saluto che i gesuiti introdussero in Polonia: «sia lodato Gesù Cristo» sostituì il saluto tradizionale. I padri curavano che determinate parole, suoni e gesti suscitassero nei fedeli una reazione naturale, un riflesso condizionato, come l'odore dell'incenso si associa con l'altare[16].

Infine, strumento insostituibile di disciplinamento ma anche di indiretta pressione politica in mano ai gesuiti, la confessione individuale costituiva un'arma in più nell'arsenale della controriforma, di cui gli avversari non potevano disporre. La confessione e il confessore ebbero un ruolo fondamentale nelle scelte politiche della chiesa, che poteva collocare i suoi rappresentanti nelle posizioni più altolocate, a fianco di re, uomini di stato, magnati: questa intimità con le più alte sfere permise alla chiesa di tessere con sapienza la tela della sua politica.

La politica della Compagnia cominciò a dare molto presto i suoi frutti: sono già degli anni sessanta le prime clamorose conversioni, a cominciare dalla più importante famiglia lituana, i Radziwill. Il primo fu M.K. Sierotka, figlio di M. Czarny, guida del radicalismo polacco, nel 1566; lo seguì il fratello Jerzy poco dopo, mentre un altro Radziwill, Rudy,

[16] J. TAZBIR, *Szlachta i teologowie*, cit., pp. 103 ss.

dava il suo assenso alla chiusura del tempio calvinista di Vilna. Jerzy era intenzionato a succedere al vescovo Protaszewicz: naturalmente l'ottenne, con i buoni uffici dei gesuiti (il suo confessore era Alabiano, ex-rettore del collegio di Vilna). I tentativi iniziati nel 1566 di convertire il governatore di Livonia e Gran Maresciallo di Lituania Jan Chodkiewicz andarono a vuoto finché non se ne occupò il rettore del collegio di Vilna, Warszewicki, nel 1571; così, una ad una, le più grandi famiglie della Repubblica tornarono al cattolicesimo, e i figli dei calvinisti irriducibili abiurarono dopo la morte dei padri. Quello che non si era cercato di avere con la forza, lo si otteneva anche per ricambio generazionale[17].

La tattica dei gesuiti era sostanzialmente quella di mediare con la corona un'ambita carica pubblica, un elevato ufficio di stato da offrire in premio per un'abiura, e anche se all'inizio del suo regno Sigismondo III doveva procedere con cautela nel nominare i senatori per non inimicarsi i protestanti, all'inizio del nuovo secolo i senatori protestanti erano solo 8 per la Polonia e 9 per la Lituania.

Ma sarebbe sbagliato ridurre il fenomeno della defezione nobiliare dalle file della riforma solo ad un mercato di cariche politiche per uomini ambiziosi e volubili, così come lo sarebbe attribuire tutto il merito alle capacità organizzative della Compagnia. I gesuiti, quando si analizzi il loro operato senza tener conto del risultato finale, avevano idee eccellenti e innovative, perspicacia e intuizione, e la capacità di immaginare grandi progetti, ma facevano loro difetto i mezzi per realizzarli: mancavano gli uomini, i soldi, le conoscenze, spesso il senso pratico e perfino virtù come la modestia e la pazienza. I loro fallimenti iniziali non furono minori dei loro successi; i loro guai amministrativi la dicono lunga. Però seppero porvi rimedio, affinando la virtù della mediazione e del compromesso.

I gesuiti allora presentarono le loro offerte, rivendicarono il ruolo della chiesa cattolica nella difesa dei privilegi nobiliari

[17] M. KOSMAN, *Reformacja i kontrereformacja*, cit., pp. 130 ss.

e dell'unità politica della nazione; si proposero come educatori dei loro figli, fornendo loro quel genere di cultura umanistica e letteraria che una nobiltà forense, assidua dei dibattiti parlamentari riconosceva come l'unica che avesse un valore pratico nella vita civile della nazione. Si proposero come forgiatori di una generazione di nobili omogenea per cultura e religione, capace di realizzare quell'unità politica che nel XVI secolo non si era realizzata.

I magnati d'altronde acquistarono con larghezza di mezzi quanto veniva loro offerto: nel momento in cui, per ragioni essenzialmente economiche, perseguivano una politica centrifuga che aveva come obiettivo la decentralizzazione dello stato, trovarono le offerte consone al loro progetto di fare delle loro residenze dei floridi centri culturali ed economici autonomi. La lotta contro il potere regio culminata con lo svuotamento dell'istituto monarchico a favore del parlamento, strumento di garanzia delle autonomie nobiliari ma di fatto incapace di legiferare, aveva significato l'assunzione da parte della Polonia-Lituania del ruolo di economia periferica del sistema europeo occidentale. I latifondi magnatizi divenivano così stati nello stato, in cui la residenza del magnate era una capitale che conduceva non solo una politica economica propria, ma spesso anche una politica estera in piena autonomia. Alla realizzazione di questo progetto, che prevedeva un'intensificazione dello sfruttamento dei sudditi sempre più legati alla terra, era molto più funzionale il modello di disciplinamento sociale proposto dai gesuiti di quanto non lo fossero le più indipendenti e frammentate aggregazioni protestanti.

I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane

di *Louis Châtellier*

La preoccupazione di conformarsi ad una regola di vita fu probabilmente, alla luce di una attenta analisi, la componente più importante della riforma cattolica. Quando la regola esisteva già, perché era stata lasciata in eredità da un santo ad una famiglia di religiosi, si cercava di riportarla al suo primitivo rigore e di applicarla, eliminando tutte quelle modifiche che nel corso dei secoli l'avevano resa meno dura. Questo si era verificato a partire dal Quattrocento per un certo numero di ordini religiosi; nel Cinquecento il movimento aveva assunto maggior ampiezza fino a raggiungere, nei primi anni del Seicento, un vero e proprio parossismo[1]. Fu l'epoca in cui la riforma all'interno dell'Ordine di Cîteaux, e in particolare per le religiose di Port-Royal, costituì – come aveva giustamente osservato Sainte-Beuve – il punto di partenza del giansenismo francese[2].

Il ritorno alla regola delle origini, alla stretta osservanza, non era in effetti dettato dalla semplice volontà di rispettare delle norme giuridiche o dalla fedeltà ad un passato ormai lontano. Al di là delle prescrizioni che riguardavano il tempo da accordare al sonno o ai pasti, vi era qualcosa di ben più profondo: si trattava infatti di ritrovare, senza interru-

Traduzione di Raffaella Medici.

[1] *La réforme des réguliers en France de la fin du XVe siècle à la fin des guerres de religion. Actes du colloque de Fontevraud (1977)*, in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», LXV, 1979, n. 174; J. BERGIN, *Cardinal de la Rochefoucauld, Leadership and Reform in the French Church*, New Hawen-London 1987.

[2] C.A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, 7 voll., Paris s.d., tomo I.

zioni, quella via per la salvezza che il santo fondatore dell'ordine aveva indicato. Il cammino celeste che egli con successo aveva seguito, poteva essere percorso da altri con l'assoluta certezza di ottenere la ricompensa finale, a condizione però di non allontanarsene.

Già da molto tempo coloro che non avevano la fortuna di appartenere ad un ordine religioso cercavano di vivere osservando una regola: speravano in questo modo di meritare una «buona morte» per aver condotto una «vita santa», secondo quanto si leggeva nei libri di devozione. Si spiega così, con ogni probabilità, lo sviluppo considerevole avuto tra la fine del medioevo e gli inizi dell'età moderna dal movimento delle confraternite che avevano stretti legami con gli ordini rinnovati o di recente fondazione. Ordini terziari e confraternite del Rosario davano l'opportunità ad una *élite* di cristiani di riunirsi intorno ai conventi, di vivere come religiosi pur restando nel secolo[3]. Ad un livello inferiore, le varie confraternite dei Penitenti o le Carità che videro la luce verso la fine del medioevo o nei primi anni del Cinquecento nelle città e nei villaggi, oltre ad una funzione sociale evidente, avevano lo scopo di offrire ai loro membri una regola di vita, anche se molto mite[4]. Questo obiettivo venne rigorosamente perseguito nelle fondazioni che, numerose, seguirono in tutta la cristianità il concilio di Trento.

1. *Aprire le porte dei conventi*

Furono tuttavia in pochi a preoccuparsi di regolamentare con tanta cura e precisione la vita quotidiana dei loro affiliati quanto le congregazioni mariane dei padri gesuiti. Fonda-

[3] J.-Cl. SCHMITT, *Apostolat mendiant et société. Une confrérie dominicaine à la veille de la Réforme*, in «Annales. ESC», XXVI, 1971, pp. 83-104; C. VINCENT, *Les confréries médiévales dans le royaume de France XIIIe-XVe siècles*, Paris 1994.

[4] M. VENARD, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVIe siècle*, Paris 1993, pp. 547-554, 867-880, 946-960.

te nel 1563 nel collegio romano dal padre Jean Leunis, esse si diffusero ben presto in tutti i collegi della Compagnia, a tal punto che ad ogni fondazione di collegio si assisteva all'istituzione di una o più congregazioni[5]. Destinate agli scolari più zelanti e devoti, esse avevano l'obiettivo di fornire a costoro un impiego del tempo in cui tutto quello che non era studio doveva essere dedicato alla lode a Dio, alla preghiera o all'assistenza materiale e spirituale del prossimo. Esse miravano inoltre a diffondere il pensiero ignaziano sia attraverso la pratica degli *Esercizi spirituali*, sia attraverso le massime che da essi erano scaturite e che sembravano più conformi all'età e alle facoltà intellettive degli uditori. Le congregazioni erano in apparenza molto simili agli ordini terziari o ad alcune confraternite. Per sottolineare questa analogia, in alcune città i gesuiti obbligavano i loro *sodales* ad iscriversi prima ad una confraternita del Rosario. Tuttavia, osservando attentamente tale fenomeno, le differenze apparivano profonde se confrontate ai modelli anteriori. Grazie al primo manuale dei sodalizi, opera del padre François Coster, e alle memorie tramandateci dai congregazionisti, è possibile valutare l'importanza delle innovazioni introdotte. La prima consisteva nel riempire la vita di atti di devozione, nell'arco della giornata e nel corso dell'anno. Alla lunga preghiera del mattino, recitata subito dopo il levar del sole, seguiva la messa alla quale il *sodalis* aveva il dovere di partecipare attivamente sia servendola, com'era vivamente consigliato, sia unendosi pienamente al sacerdote che la officiava. A questo scopo veniva proposto un metodo che consisteva nell'evocare, per ogni gesto dell'officiante, un'immagine della passione di Cristo in grado di colpire fortemente l'immaginazione dei presenti. Al *sodalis* veniva consigliato di fare delle meditazioni nel corso della giornata o, almeno, di formulare dei pii desideri mentre era intento al lavoro. Se si presentava un momento libero, questo doveva essere immediatamente occupato con la recitazione del rosario o delle litanie alla vergine. La sera, ognuno doveva fare nel proprio

[5] L. CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris 1987 (trad. it. *L'Europa dei devoti*, Milano 1988).

intimo l'esame di coscienza secondo il metodo in cinque punti delle cinque piaghe di Cristo (ringraziare Dio dei benefici, pregarlo di provare avversione per i propri peccati, passare al setaccio tutti gli atti che erano stati compiuti, chiedere perdono, manifestare la ferma risoluzione di correggersi). Non si trattava però di un atto puramente meccanico. Fin dal 1580, tale esame portava infatti ad una profonda analisi di se stessi, dei propri pensieri, anche i più reconditi.

«L'invidia – si legge nel manuale del padre Coster – è il dispiacere per la prosperità del nostro prossimo, concepita per amore della nostra superiorità. Il bene altrui ci contrista per quattro motivi. In primo luogo il timore di venirne danneggiati, noi stessi o altri: in questo caso non è invidia bensì timore. In secondo luogo, se siamo feriti, non perché un altro possieda qualcosa, ma dal fatto che noi non l'abbiamo: questa è gelosia. In terzo luogo lo sdegno, quando qualcuno possiede un bene del quale è indegno. In quarto luogo, se siamo dispiaciuti che il nostro prossimo abbia qualcosa che sembra sminuire la nostra superiorità: questa è invidia»[6].

Così, prima di accostarsi al confessionale, il congregazionista cercava di vedere chiaro in se stesso. Tale esercizio preparava quindi alla confessione, ed era anche una sorta di preconfessione o di autoconfessione, in quanto il *sodalis* applicava a se stesso il metodo usato dal sacerdote nei riguardi del penitente. A queste condizioni, non bastava più confessarsi una volta ogni quindici giorni o comunicarsi una volta al mese. Ricordando le parole di sant'Ambrogio per il quale l'eucarestia rappresentava il pane quotidiano, il padre Coster aggiungeva che essa doveva essere ricevuta «spiritualmente ogni giorno al sacrificio della messa e in modo sacramentale una volta alla settimana»[7].

Gli atti di devozione, dunque, non bastavano. Il congregazionista doveva imparare a guidare i suoi pensieri e ad essere padrone delle proprie azioni. Per questo motivo, i direttori

[6] *Ibidem*, p. 51.

[7] *Ibidem*, p. 46.

spirituali presero l'abitudine di distribuire agli affiliati, al termine di ogni mese, delle immagini di santi da prendere come esempio nel corso del mese successivo. Analogamente, l'evocazione costante di scene della vita di Cristo durante ogni meditazione, nell'ordinario della messa, perfino il semplice gesto di farsi il segno della croce, dovevano pervadere i devoti della grandezza del sacrificio del Salvatore e del mistero della salvezza, secondo i principi di una pedagogia che si ispirava direttamente agli *Esercizi spirituali*. Questa vita interiore traspariva nell'atteggiamento penitente del congregazionista: taluni evitavano le donne «come la peste» – come sosteneva uno di loro – o camminavano, sull'esempio di Luigi Gonzaga, con gli occhi abbassati, evitando le compagnie e le vane conversazioni.

Questo atteggiamento, fatto di isolamento e di diffidenza nei confronti del mondo, non doveva tuttavia impedire, nello spirito dei padri gesuiti, l'attività missionaria dei loro diretti. Essa fu notevole, fin dall'inizio, nelle città di «frontiera della cattolicità» come Colonia o Anversa, ma non fu meno evidente a Roma o a Napoli dove i membri della congregazione furono spesso assistenti dei religiosi nelle loro predicazioni itineranti[8]. L'apostolato dei medesimi assumeva un'altra forma ancora, più discreta questa volta, ma di pari importanza. Fin dall'inizio, l'amministrazione della congregazione fu esercitata da alcuni responsabili scelti al suo interno. Oltre a svolgere funzioni che riguardavano la sfera temporale, il «prefetto» aveva il compito di vegliare sulla buona condotta dei suoi amministrati e presiedeva inoltre le assemblee dei devoti, guidava le preghiere, esortava i suoi confratelli, sceglieva i cantici prima che cominciasse la parte del servizio officiata dal padre direttore. Il miglior esempio fu offerto dai congregazionisti del Collegio di Clermont, a Parigi, fondato nel 1565 dallo stesso Jean Leunis. In accordo con il padre direttore, il «prefetto» designava durante le assemblee un affiliato affinché pronunciasse dinanzi ai pro-

[8] *Ibidem*, pp. 30-35.

pri compagni delle istruzioni «sul Vangelo o sull'epistola del giorno»[9].

Le critiche che furono rivolte alle congregazioni fin dalla loro nascita, all'interno stesso della Compagnia, mostrano fino a che punto l'opera apparisse rivoluzionaria: esse venivano infatti accusate di porre quasi sullo stesso piano ecclesiastici e laici, affidando a questi ultimi cariche che tradizionalmente erano appannaggio dei religiosi[10]. Alcuni gesuiti rimproveravano alle congregazioni di aver dato l'opportunità a persone estranee all'ordine di vivere secondo le sue regole, come se fossero degli ecclesiastici[11]. Mai come in quegli anni intorno al 1580-1600 ci si era spinti così lontano nell'apertura dei conventi. L'ordine più attivo della riforma cattolica era arrivato a proporre ai fedeli che lo desideravano le opere di Ignazio di Loyola, il suo fondatore (le *Costituzioni* e in particolare gli *Esercizi spirituali*), come guide per regolare la loro vita spirituale nel quotidiano.

2. *Il secolo alla conquista dei conventi*

Una modifica di grande importanza si verificò quando con l'apertura degli istituti gesuitici al mondo vi fu un adattamento del mondo. Siamo all'inizio del Seicento: da un'unica congregazione mariana dei collegi, composta in gran parte da scolari a cui si erano uniti dei preti secolari, dei religiosi alla ricerca di una vita spirituale più intensa e dei laici devoti nacquero numerosi sodalizi. A Napoli si formò una congregazione di nobili, una di chierici, un'altra destinata a giudici ed avvocati, una di mercanti e una di valletti che venuti ad accompagnare i loro signori alle assemblee ricevevano una formazione intellettuale e spirituale. Nel collegio vi era inoltre un potente sodalizio di artigiani, con celle e oratori dislo-

[9] L. CHÂTELLIER, *Les premières congrégations mariales dans les pays de langue française*, in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», 1989, pp. 167-176, vedi p. 169.

[10] *Ibidem*, pp. 175-176.

[11] L. CHÂTELLIER, *L'Europa dei devoti*, cit., p. 26 e p. 276.

cati nei vari quartieri della città. Ad Anversa, i chierici erano separati dai borghesi e questi ultimi erano a loro volta suddivisi in coniugati o celibi, di lingua fiamminga o vallone[12].

A Colonia, Lilla, Lione e nelle altre città manifatturiere, i maestri artigiani erano separati dai lavoranti e dai giovani apprendisti; venivano ripartiti per quartiere in modo che l'organizzazione del sodalizio rispecchiasse quella dei mestieri o dell'amministrazione cittadina. Questo spiega perché fra gli ufficiali della congregazione degli artigiani troviamo dei *Dizeniers* che «per esercitare fedelmente il loro Ufficio... devono vegliare su tutti coloro che abitano nel loro quartiere e verrebbero meno al loro dovere se non denunciassero al Padre le persone che cadono in colpe scandalose o hanno vizi dei quali non si correggono»[13]. Il termine *Zunftmeister*, con il quale veniva designato a Colonia il capo quartiere delle genti di mestiere della congregazione degli artigiani è, a questo riguardo, ancor più significativo. Questo personaggio era affiancato da ufficiali subalterni, chiamati *Rottmeister*, che percorrevano la strada loro assegnata, entravano nelle botteghe per aggiornare le liste degli affiliati, si informavano presso i maestri o i vecchi operai sulla condotta di questo o di quel membro, facevano opera di convinzione presso i nuovi arrivati perché si affiliassero, andavano a visitare gli ammalati e a dar loro conforto[14].

È evidente che via via che i Gesuiti estendevano il loro apostolato agli strati più umili della popolazione urbana, erano costretti ad adattare i loro esercizi e le loro pratiche devozionali al nuovo pubblico, mentre con gli scolari, con gli ecclesiastici e con una *élite* di laici devoti, avevano esclusivamente il compito di educarli a mettere a frutto ciò di cui nutrivano la loro vita spirituale. Nei *Saints exercices de l'artisan chrétien*, non si trattava più di analisi psicologiche così come si incontravano nelle proposizioni di esame di co-

[12] *Ibidem*, pp. 28-30.

[13] *Ibidem*, pp. 68-69.

[14] *Ibidem*, p. 68.

scienza del padre Coster: ci si accontentava di dare alcuni consigli elementari e di fornire un piccolo grafico, opera dello stesso Ignazio di Loyola, per contare quante volte si cadeva nei peccati abitudinari[15]. L'assemblea domenicale, più che una riunione spirituale, diventava uno strumento per distogliere i *sodales* dalle cattive frequentazioni. D'altra parte, era meglio allontanare gli scolari devoti da peccati a loro sconosciuti, quali l'ubriachezza e il concubinato o da pericoli come la rivolta operaia contro quei padroni o quei mercanti che mal pagavano il lavoro in fabbrica. Per impedire che scoppiassero rivolte, i gesuiti facevano cantare agli operai della congregazione:

«Senza paura, senza desiderio trascorre la vostra vita
perseguendo solo virtù,
così viveva Gesù, così Maria,
vivete anche voi come loro.
Sempre nella miseria, stremati dal lavoro,
non foste mai tristi,
incantati di vedere Giuseppe, Gesù e la sua Santa Madre
vivere del lavoro delle loro mani»[16].

I padri, come si può intuire, non accontentavano mai del tutto i loro diretti; dimostravano tuttavia di essere coscienti dei problemi specifici cui andavano incontro occupandosi degli operai. Altri erano i problemi che incontravano con la nobiltà o la borghesia. Si trattava, in questo caso, di intrighi per entrare nel favore dei principi, di cabale contro i rivali, di mezzi usati per arricchirsi e favorire l'ascesa sociale della propria famiglia. Il matrimonio era il mezzo più comunemente usato in questa direzione; esso comportava però la monacazione forzata di giovani, e in particolare di fanciulle, che venivano sacrificate in nome di chi aveva il compito di dare lustro al lignaggio. Nella sua opera *La Cour sainte*, il padre Nicolas Caussin condannò la pratica del matrimonio d'interesse e gli squilibri che tale costume provocava in seno

[15] *Ibidem*, pp. 154-156.

[16] *Ibidem*, p. 244.

alle famiglie. Il tono veemente dell'opera era certamente in relazione alla vastità del male e alle scarse possibilità che il padre aveva di porvi rimedio[17]. I preti costituivano un altro pubblico ancora che, per un'epoca in cui i seminari erano ancora assai poco numerosi, poteva mostrarsi anch'esso riluttante. Per loro furono fondate le congregazioni segrete, le famose Aa, che avevano il compito di suscitare nei futuri ecclesiastici lo zelo pastorale e impartivano quella formazione spirituale che non ricevevano nelle università[18].

Così, via via che i gesuiti estendevano la loro azione pedagogica a tutta la società, il loro progetto originario assumeva forme diverse. Nel Seicento, non si trattava più di offrire agli uomini una regola di vita ideale che era necessario adottare per meritare la salvezza. Agli inizi dell'Europa moderna la Compagnia di Gesù aveva preso coscienza della diversità di condizione sociale e della pluralità delle culture. Vi era ormai una regola di vita per il prete, una per «l'uomo di corte», una per «l'onesto mercante», per il «militare devoto», per «il magistrato giusto», per «l'artigiano cristiano»: ognuno seguiva una propria linea di condotta che teneva conto della condizione sociale, della professione e della formazione culturale dell'individuo. All'esterno dei conventi la società umana non si presentava più come indifferenziata, neutra o, come in alcuni casi, perfino ostile: era il mondo nel quale il cristiano doveva vivere, lottare e salvarsi. A mano a mano che si operava tale diversificazione, i gesuiti erano costretti a lasciare agli stessi congregazionisti buona parte dell'azione condotta sul campo, da essi definita come apostolato dell'uomo per il suo prossimo. Questo si verificava quando dei nobili prendevano l'iniziativa di fondare un monte di pietà o quando degli artigiani decidevano di occuparsi di questo o di quel compagno, di istituire una cassa di mutuo soccorso. Iniziative di questo genere avevano un carattere religioso o sociale e ponevano in primo piano nella società una determinata *élite* gravandola di responsabilità.

[17] *Ibidem*, pp. 149-151.

[18] *Ibidem*, pp. 80-98.

Che cosa sarebbe accaduto in caso di grave crisi sociale? È certo che le congregazioni non rimasero indifferenti dinanzi alle grandi rivolte urbane del Seicento, come la rivolta di Masaniello a Napoli nel 1647, quella di Anversa nel 1659 o quella di Gülich a Colonia nel 1680. Gli artigiani di Napoli organizzarono un servizio di mutuo soccorso per le vittime della repressione: questo lascia supporre che ve ne fossero molti che manifestavano apertamente le loro simpatie. Ad Anversa, la partecipazione dei *compagnons* della congregazione alla rivolta urbana è provata dalla brusca caduta dei membri effettivi della loro associazione negli anni che seguirono tali eventi. Un caso analogo si verificò a Colonia dopo l'insurrezione del 1680[19]. In alcuni casi, come per esempio ad Anversa, il sistema delle congregazioni fu definitivamente compromesso. Fra i notabili della città si diffuse l'idea che esse fossero un fattore di instabilità sociale. La critica investì anche la stessa Compagnia di Gesù, accusata di istigare il popolo alla rivolta per andare al potere grazie allo scoppio di una rivoluzione. L'opinione che i gesuiti fossero cospiratori per ambizione era già espressa alla fine del Cinquecento, prima ancora di essere ripresa e sistematicamente sviluppata due secoli più tardi[20].

La questione posta in questa sede non è di interrogarsi sulla fortuna o l'insuccesso delle congregazioni mariane. A noi preme constatare che l'esperienza condotta dai gesuiti nei riguardi delle differenti categorie di laici portò a rimettere radicalmente in discussione la nozione di regola di vita. Tale regola, che era stata concepita nei conventi, e che, in un primo tempo, era destinata agli uomini o alle donne che vi vivevano, si era estesa, nel Cinquecento, al «mondo». Questa estensione non si era però verificata senza modificazioni. Inoltre, la necessità di tener conto delle realtà con le quali ogni gruppo sociale doveva confrontarsi, toglieva alla regola originaria il suo carattere di modello assoluto. Ma esiste, in

[19] *Ibidem*, pp. 131-133.

[20] In particolare nel *pamphlet* del 1602 di E. PASQUIER, *Le catéchisme des Jésuites*, édition critique par C. SUTTO, Sherbrooke (Quebec) 1982.

definitiva, un modello assoluto? Più ci si allontanava dagli scolari e dai chierici, più regnava la diversità; più il genere di vita elaborato all'interno delle mura rassicuranti del collegio si rivelava inadeguato, più la scala dei valori insegnati era rimessa in causa. Si entrava nel mondo inquietante dell'instabile e del relativo, refrattario agli stimoli che provenivano dall'esterno. Prima o poi sarebbe fatalmente arrivato un momento in cui la febbre della missione apostolica si sarebbe trovata in conflitto con la volontà di imporre a tutti una regola di vita. Il problema dei gesuiti nell'età moderna fu forse questo. Essi furono presi, da un lato, dalla preoccupazione umanista di mettere ordine in una società composita e, dall'altro, dall'ardore missionario di risvegliare alla vita cristiana un popolo vario e sempre più numeroso, uniformandosi ad esso.

Parte terza

La disciplina dei comportamenti

Tra corpo ed anima: medicina ed esorcistica nel Seicento (L'«Alexicacon» di Candido Brugnoli)

di *Albano Biondi*

La costruzione di strutture di disciplinamento sociale è il tema centrale del nostro convegno. Ma è importante che il privilegiamento di questa linea di indagine non ci induca a dimenticare le resistenze dell'anomia, del disordine, che accompagnano sempre le fondazioni d'ordine. È stata più volte notata la concomitanza tra i processi di fondazione di ciò che si definisce «lo Stato moderno» e il riacutizzarsi o l'emergere *ex novo* di fenomeni come la stregoneria, la magia, l'occultismo: come se il processo di razionalizzazione legato alle nuove strutture d'ordine, la nascita della ragione moderna, sollecitasse una controparte oscura, o, se si vuole, la resistenza di una ragione a l t r a.

È stato Brian Vickers a ricordarci recentemente[1] quanto cangianti e vaghi fossero i confini tra le scienze nuove emergenti e le scienze occulte: se Marino Mersenne distruggeva, in polemica spietata, il naturalismo magico del rinascimento a beneficio di una visione meccanica dell'universo, un membro della Royal Society, Joseph Glanvill, difendeva, nel *Sadducismus Triumphatus*, la vecchia demonologia e la vecchia dottrina degli spiriti, pretendendo di calarla entro le forme del nuovo metodo sperimentale. Gli storici della scienza hanno sempre trovato difficoltà a valutare la posizione di pensatori come Paracelso o Jan Baptiste van Helmont per il miscuglio inestricabile di antico e nuovo presente nelle loro posizioni.

[1] B. VICKERS (ed), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge 1984: il volume raccoglie saggi di notevole livello e fa il punto sulla questione dei rapporti magia-scienza, vecchia e nuova razionalità, dopo F.A. YATES e D.P. WALKER.

Fu van Helmont ad attaccare un pilastro tradizionale dell'antica fisiopsicologia, la dottrina degli umori, appiccicando l'etichetta ironica di *humoristae* ai suoi attardati sostenitori; ma van Helmont fu anche un sostenitore convinto del potere del demonio nelle realtà sublunari. Parlando in termini generali anche la demonologia cercò nel Seicento strade nuove[2]: finché non vennero Balthasar Becker e Christian Thomasius a scuotere drasticamente le credenze del potere demonico sul mondo. Qui propongo l'esame di un trattato demonologico d'impianto teorico tradizionale. Ho la sensazione che il mio discorso si iscriva in quel tema della «malinconia dei moderni», che ora affascina Pierangelo Schiera.

I.

Il libro che diede fama a frate Candido Brugnoli, l'*Alexicacon, hoc est opus de Maleficiis et Morbis maleficis*, fu pubblicato a Venezia nel 1668[3]. Era in realtà lo sviluppo di un precedente *Manuale exorcistarum* stampato a Bergamo nel 1651[4]. Quando pubblicò l'*Alexicacon* il frate era un uomo di sessant'anni (era nato a Sarnico nel 1607), lettore di sacra teologia e vicario della Santissima Inquisizione in tutta la

[2] S. CLARK, *The scientific status of demonology*, in B. VICKERS (ed), *Occult and Scientific Mentalities*, cit., pp. 351-374.

[3] *Alexicacon, hoc est opus de Maleficiis et Morbis maleficis*... Auctore R.P.F. CANDIDO BROGNOLO Bergomensi, Ordinis Minorum Ref. Conc. ..., Venetiis, Typis Io. Baptistae Catanei 1668, tomi 2.

[4] L'ho esaminato nell'ed. Venetiis 1720, in 4°: *Manuale Exorcistarum, ac Parochorum, Hoc est Tractatus de curatione ac protectione divina*... *Opus a nemine hactenus attentatum ecc.* Il *Manuale* è confluito nel t. II dell'*Alexicacon*, con aggiornamenti e integrazioni della casistica. L'Autore dichiara di averlo composto dietro incarico del prominístro della provincia bergamasca, frate Arcangelo Carrari e sottolinea, come farà ripetutamente nell'*Alexicacon*, che la propria opera nasce da esperienza «sul campo»: «Ego meorum superiorum iussu pluries Romae, Venetiis, Tarvisii, Bergomi aliisque Italiae Civitatibus, vicis ac oppidis super Energumenos morbisque obnoxios maleficis, manus imposui... tum nedum theorica edoctus; sed et experientia, mediocriter saltem, instructus...»; cfr. *Alexicacon*, I, p. 2.

diocesi bergamasca[5]. Il libro fu approvato dai responsabili della sua «religio» nella provincia di Brescia il 5 luglio 1666, dal commissario generale a Roma il 18 settembre 1666, dai riformatori dello Studio di Padova (attestanti «non esservi cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica... niente contra Prencipi e buoni costumi») il 28 luglio 1667. Con questi viatici l'opera conobbe un grande successo e godette di solida autorevolezza sino alla proibizione romana del 2 settembre 1727[6].

L'autore aveva continuato a lavorarci e ad aggiungere integrazioni e conferme durante tutto il periodo in cui durò l'esame per il permesso di pubblicazione. È così che veniamo ad apprendere la conclusione tragica di un caso di cui il Brugnoli era stato precedentemente investito nella sua funzione di inquisitore-esorcista:

«Nell'anno del Signore 1667, mentre quest'opera era sotto esame a Venezia in attesa della stampa ho chiesto a un sacerdote concittadino di quel Dottore Mago di cui ho parlato nel testo ai numeri 507 e 520, se quel dottore giurisperito che era ritenuto un mago fosse ancora vivo. Mi ha dato questa risposta: ritengo che sia ancora vivo, ma è molto che non lo vedo, perché rimane sempre chiuso in casa, incatenato, nudo, tutto peloso, totalmente impazzito»[7].

Il prete seguitava raccontando come era uscito di senno: il giurista un giorno lasciò la città con alcuni compagni, per praticare nei sobborghi un rituale satanico; ma «mentre tracciava il circolo necromantico per evocare i demoni, commise un errore in violazione della propria arte». I demoni lo bastonarono con feroce violenza e da allora si è ridotto ad uno stato

[5] Candido Brugnoli (o Brugnolo o Brognolo), francescano dell'ordine dei minori riformati come fra Candido da Sarnico, nacque nel 1607, entrò nell'ordine nel 1625, la data della morte è incerta. La sua attività letteraria è ricordata in G.M. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, II 4, Brescia 1763, pp. 2136-37; si cfr. anche H. HURTER, *Nomenclator Literarius recentioris theologiae catholicae*, II, Oeniponte 1893, coll. 293-94, e la voce di A. ROTONDÒ in *Dizionario biografico degli Italiani*, XIV, pp. 504-505.

[6] F.H. REUSCH, *Der Index der Verbotenen Bücher*, II 1, p. 220.

[7] *Alexicacon*, I, p. 40.

peggio che ferino, «quocumque animali irrationali peior evasit». Brugnoli commenta: «è capitato quello che gli avevo predetto più volte, quando per un mese continuo, un giorno dopo l'altro lo pregavo e lo scongiuravo di tornare a sanità di mente».

Nel centinaio e passa di casi che fra Candido racconta nella sua opera (a cui conferiscono la coloritura, *fucus* parasperimentale, richiesta dall'epoca), questo dell'anonimo giurista-mago fu il più impressionante e il più carico di insegnamenti. Professionalmente fu un fallimento: l'esorcista non riuscì a liberare l'esorcizzato. Ma questo fallimento diventò la premessa di un impegno di riflessione, che accompagnò il Brugnoli per il resto della sua carriera. Fu, in sostanza, l'*experimentum satanicum* decisivo, e vale la pena di raccontarlo. Si era nell'anno 1647, fra Candido stava tornando da Roma a Bergamo sua città, quando dovette far sosta in «una città poco distante da quella» (qui non nominata, ma che da allusioni successive si scopre essere Treviso) in cui abitava un mago che dava un gran da fare ad esorcisti, confessori ed inquisitori, nonché ai medici locali. Fra Candido aveva 40 anni, era già famoso come predicatore ed esorcista e lo pregarono di occuparsi del caso. La persona cui si trovò di fronte non era una persona qualsiasi: era un giovane laureato in diritto civile e canonico con in più una buona formazione in teologia. La famiglia, tra le notabili della città, lo aveva convinto a presentarsi spontaneamente all'inquisitore locale, dopo che i medici si erano arresi. Ma l'inquisitore non riusciva a venire a capo della situazione. Il dilemma era: empietà o follia? Fra Candido si trovò così di fronte a un ghiotto caso da manuale, così vario e articolato, così condito di tutte le spezie magico-demonologiche, che lo inducono a chiedere al lettore il permesso di dilungarsi nel racconto:

«Perdoni il Lettore se descrivo questa vicenda con una certa prolissità. Casi di questo genere si presentano di rado e ritengo necessario largheggiare nell'esposizione, perché esorcisti e teologi ne traggano esempio per orientarsi sugli interventi, quando si presentino eventi simili»[8].

[8] *Ibidem*, p. 188.

Riassumendo in breve il racconto di Brugnoli e ordinando i materiali che l'ossesso comunicava a sprazzi, nel corso di estrinsecazioni che si alternavano a momenti di irrigidimento fisico e psichico, la vicenda si presenta così: il giurista-teologo era giunto all'arte magica dopo un'assidua frequentazione di eretici d'ogni genere: «mi garantì che prima di votarsi al diavolo professando l'arte magica, per un anno intero era stato in rapporto con molti eretici, alcuni dei quali erano luterani, altri anabattisti, altri calvinisti, alcuni manichei, ma prevalevano gli atei»[9]. Questo è puro Del Rio. Si era dato al diavolo verso il 1630 in una tetra cerimonia d'iniziazione, svoltasi in una grotta su una montagna, tra lo sgocciolio di nere candele di pece. Alla richiesta di negare l'esistenza di Dio, si era opposto («quia ratio contrarium mihi dictat») e il capo dei maghi gli aveva proposto una soluzione di compromesso: «Se non vuoi credere che non c'è altro dio che il diavolo, credi almeno che ci sono due Iddii: uno creatore delle cose invisibili e spirituali, l'altro fondatore delle cose visibili e corporali»[10]. A questa soluzione, non si sa se marcionita o manichea, il dotto iniziando aveva consentito. Allora fu presentato a Beelzebub principe dei demoni che gli chiese (la sua voce era flebile, roca e metteva i brividi): che cosa mi domandi? E il neofito chiese tesori (reali e non fittizi) e l'arte di diventare invisibile e il potere di comandare ai demoni di portarlo il più velocemente possibile ovunque desiderasse[11]. Beelzebub consentì a tutto. Si stese il chirografo (il documento del patto), e su un carro prezioso, trascinato in volo da quattro dromedarii bianchi, nove maghi e nove demoni-serventi (qui detti «martinelli») accompagnarono festosamente il nuovo adepto alla «città in cui abitava». Il mago raccontava e l'esorcista gli credeva,

[9] *Ibidem*, I, p. 170.

[10] *Ibidem*, I, p. 176.

[11] *Ibidem*: «Quid petis? Peto ut mihi aliquem indices thesaurum... Dein artem me doceas invisibiliter eundi ac permeandi quo me induxerit voluntas et impulerit concupiscentia. Praeterea daemones a me vocati meis annuere votis, facere satis non detrectent, ac me citissime transferant quocumque...».

con sgomentato stupore. In un delirio del tutto delusivo di potenza il mago vantava i suoi poteri sui diavoli: «mi disse ripetutamente che in ragione del suo sapere magico attraverso il proprio libero arbitrio, aveva pieno dominio sui demoni, e li poteva confinare entro un anello o altro oggetto e altro luogo, e poteva ingannarli a suo piacere: mentre al contrario, nessuno di loro lo poteva ingannare o costringere»[12]. L'esorcista ne bevve i discorsi sulle congregazioni stregoniche, sugli sterminati voli delle streghe – egli personalmente era stato trasportato dai diavoli «in Inghilterra, Francia, Germania, Trento, Bergamo, Brescia, Verona...» –, sulle danze in maschera variamente prepostere, sulle «otto felicità sabbatiche» («octo maleficiorum beatitudines quibus in caetibus publicis gaudent»), sulle strane regole dei commerci sessuali nel corso del sabba[13]. Mi raccontava tutto «non per gioco o per invenzione, ma sul serio», commenta fra Candido, che paragona il suo dotto testimone, capace di alternare citazioni da S. Paolo e Pietro d'Abano, al *magister sorboniensis* Guillaume Edelin, reso famoso da Jacquier nel quattrocentesco *Flagellum fascinariorum*. In effetti il giurista era un adepto dell'alta magia e quando l'esorcista, alla presenza dell'inquisitore, lo esortava a pentirsi delle operazioni magiche, rispondeva: «di questa attività non mi posso accusare: è infatti un'attività nobile e santa e non merita biasimo alcuno... invero tutti noi, maghi e negromanti, siamo sicuri della nostra salvezza e non abbiamo bisogno di confessione...»[14]. Quelli che trattavano con lui provavano nei suoi confronti un misto di pietà e di orrore, talvolta di vera paura. Era ospitato nel palazzo dell'Inquisizione, ma non osavano entrare di notte nella sua camera in cui risuo-

[12] *Ibidem*, I, p. 196.

[13] *Ibidem*, I, pp. 184-185. Quanto ai *mores* sessuali nel sabba, l'esorcista chiede al mago: «Cur magi et sagae, cum in illis conventiculis omnes essent nudi, potius ad invicem non commiscerentur, praecipue cum ibi essent mulieres, etiam nobiles et iuvenes?»; e il mago risponde che all'intersessualità osta un divieto satanico: «hoc daemones prohibere. Volunt enim ut unusquisque cum suo daemone concumbat; viri cum succubis; mulieres cum incubis».

[14] *Ibidem*, I, pp. 189-90.

navano rumori diabolici. Egli lanciava sfide: disse a un esorcista che voleva mostrargli la propria potenza, convocando, coi cerchi negromantici, i trenta milla diavoli che stavano in suo dominio, e l'esorcista se ne sottrasse atterrito[15]. Fra Candido riferisce stupito i cambiamenti della sua fisicità: talvolta è un dotto serio e sereno, talvolta il suo corpo ha la rigidità di un cadavere, in certi momenti ride e sghignazza come un pagliaccio. Quando gli chiede: «perché hai fatto ricorso ai nostri frati? perché mi hai fatto chiamare?», la risposta del gran mago è la denuncia di una sofferenza fisica divenuta insopportabile: «Da te voglio sapere se sono energumeno o stregato o di quale malattia sto soffrendo. Ho la sensazione di avere il cuore come legato e strizzato e faccio fatica a respirare. Muoio per amore di un ragazzo, non vorrei amarlo, ho il sospetto che ciò sia effetto di un maleficio»[16]. Il frate non si scompone alla confessione di questo strazio omosessuale: si limita a constatare che il suo paziente mira solo a riacquistare la sanità corporea, ma nella sua anima non c'è un briciolo di pentimento: e non si salva un'anima che non vuole essere salvata.

II.

Nessun altro caso si era presentato a Brugnoli appassionante come questo del giurista-stregone. Da esso aveva imparato a distinguere i maghi dagli stregoni o maléfici: il mago è dotto, curioso, ostentatore, lo stregone è malvagio e agisce in segreto: «quello opera per diletto, ostentazione, gioco, questo a danno e rovina degli altri... quello non rinuncia espressamente a dio e alla comunione dei santi, se non cade in eccesso di malizia», come purtroppo era capitato al personaggio del nostro caso[17].

[15] *Ibidem*, I, p. 180.

[16] *Ibidem*, I, p. 189: «sentio enim me cor habere ligatum et constrictum et quendam deperire adolescentem... et tamen nollem illius affici amore».

[17] *Ibidem*, I.

I casi con cui si trovò ad operare Brugnoli, in una più che ventennale pratica di esorcista, erano in genere di livello molto più semplice, come gli potevano capitare nelle campagne e nelle valli del bergamasco e del bresciano e nei poveri conventi dei paesi veneti. La complessità si innalzava quando era chiamato ad esorcizzare nelle case della nobiltà o della ricca borghesia veneziana e milanese. In genere gli capitava di esorcizzare ragazze in fase puberale, che trasformavano i primi turbamenti sessuali in attacchi diabolici; giovani coppie che non riuscivano nella loro povera inesperienza a trovare la strada del primo amplesso e pensavano subito al temuto «maleficio della frigidità»; o vedove la cui memoria fresca o remota non riusciva a sottrarsi alle suggestioni del passato e sognavano sconvolgenti oppressioni diaboliche, in cui il diavolo si presentava spesso in forma del parroco del villaggio o del frate del più vicino convento. Si tratta, nel più dei casi, di storie piuttosto banali di sessualità inevasa o repressa, ma non erano banali per l'esorcista, che vi rintracciava la presenza del diavolo.

Alcune sono molto colorite: ne riassumo due, lasciandole nella prima persona del testimone.

All'inizio del 1649 in Venezia, sulla porta del convento di S. Bernardino, mi si presentò una bella donna di 35 anni, vestita di un abito da terziaria francescana, che aveva saputo rendere squisitamente elegante. L'aveva mandata a me il Nunzio apostolico, con preghiera di liberarla dalle vessazioni del demonio. Mi raccontò che da circa 18 anni un demonio abusava di lei carnalmente. Quando suo marito era ancora vivo il demonio lo faceva assopire, poi si sollazzava con lei nel letto. Lo faceva ancora addesso, oppure la portava a vagare di notte a cercare concubiti con maghi e stregoni. Non feci fatica a capire che lei era una falsa posseduta, che volontariamente obbediva a patto esplicito col diavolo. Aveva anche delle pretese: voleva esser esorcizzata secondo l'antico *Rituale* di Gerolamo Menghi, e che io rintracciassi i segnali malefici nascosti in un cranio o che bruciassi per lei fegato di pesce secondo il racconto di Tobiolo. Le dissi che a cercar pesci in mare mandasse il diavolo e che non insegnasse a me il mio mestiere. Mi sorrise, mi invitò a tornare. La rividi un'altra volta in casa di un pittore e la servetta del pittore mi mise in guardia: quella era una strega [*saga*] che si ungeva e poi un demonio la portava via da casa nuda. Insom-

ma, capii una cosa: lei aveva commercio con un demone incubo, e mi cercava non perché io liberassi lei, ma perché lei perdesse me. Ma rimase delusa [*sed illam sua fefellit opinio*][18].

Anche la seconda storia ha come sfondo Venezia, quindici anni dopo, nel 1664.

Il vicario di un vescovo della Terraferma mi sottopose il caso di una monaca oltremodo vaga di digiuni ed astinenze, ma anche di belle storie di antiche metamorfosi. Proprio così: «curiosa assai di tenere e leggere libri profani che trattavano delle trasmutazioni operate dalla maga Circe, da altri maghi, e dagli dei degli antichi pagani di uomini in bestie, in uccelli, in serpenti, in spiriti, e così via». Ora si dà il caso che una notte le appare «l'antico nemico del genere umano», ma in forma di un giovane bellissimo, che le racconta una storia di quelle che piacciono a lei: «io sono l'angelo chiamato Digiuno. Un tempo ero figlio di un re che mi cacciò di casa perché troppo dedito a digiuni e astinenze. Gli Dei allora mi trasformarono in un angelo, dandomi licenza di assumere, quando mi piacesse, questa mia giovane forma. Vengo da tanto lontano e sono stanco: mi puoi far posto nel tuo letticciolo? Non hai da temere per la tua castità». Nel giro di tre giorni l'angelo diventava *amasius* della giovane suora, le faceva da servitore nel monastero, le era sempre al fianco nel giardino, le si offriva come compagno e servo fidato. La cosa andò avanti per un bel po', finché, in occasione dell'annuncio del Giubileo, la monaca ebbe degli scrupoli, parlò al confessore, questi si rivolse a me che la curai secondo le regole del mio Manuale: e la monaca restò libera dalla sua ossessione[19].

Resta da aggiungere che la scelta non deve trarre in inganno: ci sono le storie fosche, luride, cattive come il demonio, che è il protagonista più o meno esplicito di tutte. I diavoli vessano donne e bambini, vecchi e giovani, operai, contadini, nobili e mercanti, ricorrendo a violenze fisiche orribili. Il frate non manca di far ricordo di orrori tradizionali, come la storia del «magus baro» Gilles de Retz, che sgozzò venti bambini «per scrivere col loro sangue un libro in onore dei demoni». Il diavolo è veramente «la cosa oscura che cammi-

[18] *Ibidem*, I, p. 91.

[19] *Ibidem*, I, p. 92. L'Autore rinvia al suo *Manuale*, parte III, cap. 4, art. 4.

na nella tenebra» e alcuni esempi hanno sapore di cronaca nera: così, si racconta ancora, in un villaggio del territorio bresciano la storia delle due vedove di mala fama (madre e figlia) che convivevano con un vecchio prete. Fu nel 1644, il 20 marzo. Durante tutta la notte i vicini sentirono in canonica rumori come di una festa in corso, canti, balli, risate. Al mattino, poiché nessuno usciva, qualcuno incuriosito entrò, vide una sala sconvolta, il vecchio prete morente, le donne stranite, con i visi lacerati da graffi orribili. Furono cacciate dal villaggio. Il narratore non ha dubbi: in polemica coi medici asserisce che lì, in quella notte, era passato il diavolo[20].

Quando lo ritiene necessario non evita le crudezze, anche se non se ne compiace: vuole solo mostrare che il nemico contro cui combatte è un nemico terribile, che si annida nella corporeità come Behemot nelle sue paludi. Allora, lo mostra all'opera, al peggio. Siamo nell'epoca in cui Glanvill, da fedele membro della Royal Society, crede di fare della demonologia sperimentale, raccontando orribili storie di apparizioni diaboliche. Candido Brugnoli accumula casi che sono il risultato della sua esperienza personale, associandoli a quelli della secolare tradizione stregonico-demonologica: in questo senso l'*Alexicacon* è anche un'antologia di esempi topici in cui ritorna la casistica consolidata attraverso Nider, il *Malleus maleficarum*, Paolo Grillandi, Remigio, Binsfeld, Del Rio, che Brugnoli assume nella sua opera, senza fare alcun conto della critica che era intervenuta su alcuni di questi testi. Il montaggio di tutte queste storie (antiche e nuove) risponde ad una strategia ben mirata: sono inserite come prove (*exempla* o *experimenta*) nei luoghi opportuni a servizio di un'argomentazione a forte tessitura teorica. È opportuno, a questo punto, descrivere per sommi capi la struttura dell'*Alexicacon*.

[20] *Ibidem*, I, p. 148.

III.

Questo scritto del Brugnoli, dopo l'offuscamento conseguito alla proibizione settecentesca, fu rimesso in onore nell'Ottocento dal cattolico romantico Johann Joseph Görres, che apprezzava nell'*Alexicacon* la salda radicazione corporea della «mistica demonica»[21]. In effetti siamo di fronte ad un'opera di grande impegno sistematico. Al di là dell'intento dichiarato – disciplinare i rispettivi campi di competenza del medico e dell'esorcista – l'opera si presenta come un corposo *plaidoyer* a sostegno della presenza e dell'influenza satanica nel mondo. Il diavolo si manifesta attraverso le sue attività malefiche, i *maleficia*: i *maleficia* hanno Dio come causa permissiva (secondo l'archetipo del libro di *Giobbe*), il diavolo come causa efficiente, e gli umani – uomini e, soprattutto, donne – e le realtà naturali in genere come cause strumentali. Questo è l'assetto teologico del discorso, la struttura portante che viene sviluppata in maniera argomentativa, e sostenuta con la documentazione degli *exempla-experimenta* nei due tomi dell'opera (ed. 1668): il primo dei quali (285 pagine in-folio) è dedicato alla diagnostica dei *maleficia*. Il secondo (379 pagine) alla terapia.

La nozione-chiave di *maleficium* è definita in apertura d'opera in termini che ipotecano immediatamente il soggetto: «maleficio è operazione malvagia sul corpo, realizzata per potere diabolico, a seguito di un patto tacito o espresso intervenuto tra l'uomo e il diavolo, tramite applicazione di cose naturali e collaborazione dell'uomo stesso a sfogo della propria inclinazione al male. E tale operazione si compie in base a un giudizio, giusto sempre anche se occulto, di Dio che la autorizza»[22]. Un'analisi della definizione permette di isolare quattro cause dei *maleficia*: ora, alcuni non ammettono la prima causa, Dio; altri contestano o negano la seconda, il demonio; altri ancora negano l'esistenza dei collaboratori

[21] J.J. GÖRRES, *Die Christliche Mystik*, in particolare, lib. VI (*Dämonische Mystik*) e VIII (*Die Besessenheit*).

[22] *Alexicacon*, Praefatio in tomum primum.

umani, maghi, streghe, stregoni; altri non accettano la quarta causa, le realtà naturali. Il primo trattato dell'opera si propone allora di dimostrare, nelle sue quattro parti o *disputationes*, che «cause dei malefici sono dio che permette [*prima disputatio*], il demone che opera [*seconda disputatio*], il malefico che coopera [*tertia disputatio*], le cose naturali che si trovano sempre presenti come segni [*quarta disputatio*]. E le autorizzazioni divine, le operazioni demoniache, le cooperazioni di maghi e streghe, le opposizioni di segni naturali, sono di competenza del giudizio del teologo, non del medico»[23].

L'opera si presenta dunque contemporaneamente come trattato teologico, demonologico, come compendio di stregoneria, come indagine sulle realtà naturali per accertare la presenza in esse dei decantati «poteri occulti». Ma è inoltre un'opera di scienza applicata, perché le conoscenze sviluppate nel primo tomo costituiscono la giustificazione delle pratiche – le terapie esorcistiche – esposte nel secondo tomo (organizzato anch'esso in quattro parti: 1. *terapia diabolica*; 2. *terapia naturale*; 3. *terapia morale*; 4. *terapia divina*).

IV.

Si può considerare l'opera anche dal punto di vista delle rivendicazioni di ruolo: esorcista contro medico, come si è accennato. Su questo piano la posta in gioco è l'eroicizzazione dell'esorcista, in un crescendo impressionante. Si comincia col dire «davvero è da considerare più che umano, colui che è in grado di cacciare il diavolo»; poi si precisa: «in conseguenza di ciò l'esorcista, innalzato al di sopra degli uomini, pareggia la sorte degli angeli»; poi si rincara: «egli, anzi, in qualche modo, attinge condizione divina»[24]. La cosa risulta ancor più impressionante se leggiamo queste attribuzioni di dignità come espressione dell'auto-coscienza del-

[23] *Ibidem*.

[24] *Alexicacon*, II, p. 153.

l'esorcista Candido Brugnoli: il quale giunge a simboleggiarsi con l'inquietante figura che sta sulla soglia dell'*Apocalisse*: «Ho visto in mezzo a sette candelabri d'oro un simile a figlio d'uomo», con quel che segue. Questo «simile a figlio d'uomo» – capelli bianchi come bianca lana, come neve; occhi come fiamma di fuoco; voce come voce di molte acque – si esalta nella sua lotta contro il Satana nemico cui calca il capo, e scarica la sua ostilità anche contro l'insidiatore umano del suo ruolo di «teologo-esorcista»: il medico. «Non è da poco la controversia che si è aperta tra esorcisti e medici»: i medici tendono a risolvere esclusivamente nelle cattive disposizioni del corpo diagnosi e terapia di ogni male fisico; ricercano solo cause naturali e si affannano ad escludere le «cause preternaturali e libere»; seguendo i loro maestri Ippocrate e Galeno sono propensi a considerare «mere illusioni, immaginazioni, sogni» le operazioni che si attribuiscono a maghi, streghe e stregoni; si ostinano a restar chiusi «entro i cancelli della natura», come dicono; insensibili alla «transnatura», che pure i più accorti tra di loro (Brugnoli cita G.B. Codronchi, Jean Fernel, Daniel Sennert)[25] riconoscono; magari tenendosi aggrappati, col loro Pomponazzi, a conoscenze superate sui poteri occulti di erbe, pietre ed animali (e qui si affaccia nell'opera di Brugnoli la polemica contro il naturalismo magico rinascimentale). In questo modo i medici si chiudono alla conoscenza e contemporaneamente si condannano all'insuccesso terapeutico: come Brugnoli non manca di documentare attraverso i molti casi in cui egli è intervenuto efficacemente dopo il fallimento del medico.

Ai medici poi Brugnoli non può perdonare l'atteggiamento che la loro professione nel suo insieme va assumendo nei riguardi della stregoneria. Chiusura su Ippocrate, egli argomenta: «la maggioranza dei medici seguono, come loro antesignano, Ippocrate; giurano sulla parola del maestro e si rifiutano di ammettere i maléfici»[26]. Per converso, è del tutto disposto a raccomandare ai propri colleghi esorcisti il

[25] *Ibidem*, II, pp. 182-183, e *passim*.

[26] *Ibidem*, I, 159, e *passim*.

rispetto della competenza medica: la sua proposta di una nuova esorcistica contiene anche la critica ai vecchi esorcisti (alla Gerolamo Menghi per intenderci) per la loro propensione a sostituirsi ai medici. Secondo il parere di Brugnoli, insomma, non si dice «diavolo» là dove si può dire «natura» (era il vizio dei vecchi esorcisti); ma neanche si può scrivere «natura» ovunque, escludendo il diavolo (che è la tendenza connaturata e sempre più emergente della medicina).

V.

Per un uomo con le funzioni del Brugnoli (predicatore, esorcista, inquisitore...) c'erano, oltre al medico, altri antagonisti, in certo senso più pericolosi, perché più del medico radicati nel vissuto della gente comune. Erano i malèfici, per usare il termine più comprensivo, che facevano concorrenza sia al medico che all'esorcista, mettendo a disposizione di tutti le loro terapie (a basso costo pecuniario, ma ad alto costo d'anima), che Brugnoli tratta come «terapie diaboliche». Erano una presenza sociale diffusa e in tal senso non c'era bisogno di provarne l'esistenza: «volerla provare – egli dice – sarebbe come illuminare i raggi meridiani del sole con una lanterna accesa»[27]. Quella che andava ribadita era piuttosto la loro potenza, d'origine diabolica. Per rappresentarla Brugnoli evoca le locuste di *Apoc.* 9, spalancando il «pozzo d'abisso» da cui si leva un fumo che oscura il sole; e da quella cortina di fumo:

> «escono le locuste, e dalle arti magiche e stregoniche disseminate dai demoni si riversano sul mondo sciami di maghi, malefici, venefici, incantatori, sortileghi, sortieri, saghe, streghe e lamie... e organizzati come schiere di cavalieri compongono l'esercito per mezzo del quale il demone lavora a conseguire dominio pieno e assoluto su tutto il mondo e su tutti gli abitanti del mondo»[28].

[27] *Ibidem*, I, 159: «illud probare velle sit lucerna accensa meridianos solis radios illustrare».

[28] *Ibidem*, I, p. 161: «prodeunt in mundum magorum, maleficorum, veneficorum, incantatorum, sortilegorum, sortiariorum, sagarum, strigum et lamiarum examina...».

È un esercito orrendo di fedelissimi del diavolo, la cui aristocrazia è costituita dai m a l é f i c i in senso stretto, quelli che col diavolo hanno contratto un patto di dedizione assoluta: «quelli che sono federati al demonio con qualche specie di patto o convenzione... quelli che si sono votati a Satana con patto speciale, poiché essi solo cospirano con lui in perfetta unanimità di volere nelle operazioni malefiche»[29]; essi sono veri e propri demoni in forma umana, *diaboli humanati*[30]; di se stessi vanno dicendo, secondo un pauroso testo biblico «abbiamo stretto alleanza con la morte, siamo venuti a patti con l'inferno»[31], costituendo così la *societas maleficorum*, i cui capi invisibili sono i demoni dei tre ordini (supremo, medio ed infimo)[32], mentre i capi visibili sono umani d'ogni condizione, sesso e nazione e fede (gentili, giudei, cristiani...); e tra i cristiani, in particolare le donne, «sexu fragiles, fide labiles, malitia insignes»[33]. Il patto con cui sono legati a Satana può essere espresso o segreto[34]: la società, di cui entrano a far parte attraverso il patto, ha rituali pubblici o privati[35], ed esercita con spietata continuità, attraverso spazi e tempi sconfinati, il suo ministero infame. Attraverso tale ministero i cooperatori umani si assimilano al loro signore diabolico, empi verso dio, Cristo, i santi, nonché verso se stessi e i loro cari, verso i vivi e verso i morti: poiché gli stregoni violano costantemente la sacertà dei cadaveri[36].

Quanto all'estensione dei poteri dei maghi, streghe e stregoni, Brugnoli ripete senza esitazione la formula sintetica di P. Binsfeld: «Quaecumque possunt daemones, possunt etiam

[29] *Ibidem*, I, p. 162.

[30] *Ibidem*, I, p. 192.

[31] *Isaia*, 28, 15.

[32] *Alexicacon*, I, pp. 162-164.

[33] *Ibidem*, I, pp. 162-173.

[34] *Ibidem*, I, pp. 175-177 (patto espresso), pp. 177-8 (patto tacito).

[35] *Ibidem*, I, pp. 178-80 (rituali pubblici), pp. 180-81 (rituali privati).

[36] *Ibidem*, I, pp. 181-206, lunga sequenza minuziosamente analitica.

magi et malefici, eorum opera»[37]. E passa in rassegna analiticamente tali poteri, *Quoad speculativam*[38] e *Quoad Practicam*[39], cioè, poteri di conoscenza e preveggenza e poteri di azione sul reale: qui siamo di fronte ad una poderosa (anche letterariamente efficace, atteggiata come è in forme di omiletica) rassegna del *continuum* di tempo lungo della letteratura magico-demonologica, in cui si potrà apprezzare la precisione dei rinvii bibliografici, mentre sarà inutile lamentare l'assenza di ogni intento critico; l'effetto argomentativo resta affidato alla tecnica del cumulo. La lunga sequenza (un'ottantina di pagine) qui sintetizzata, si chiude con una nuova vibrante rivendicazione di ruolo dell'esorcista-teologo, con ripresa della citazione di *Apoc.* 9:

«Certo si è che, se tali locuste mistiche erompono dall'inferno; se sono attivate e governate dall'angelo d'abisso; se hanno comportamenti diabolici e non più umani...; se sembra che, con le arti venefiche, avvolgano di fumo torbido e di tenebre dense la purezza e lo splendore della Chiesa; se infine, come soldati d'inferno, esercitano il potere di nuocere loro conferito, maleficando gli umani e tutte le altre realtà della creazione: chi non vede allora che su di esse non possono pronunciare giudizio se non coloro cui sono state consegnate le chiavi dell'abisso e della sapienza?»[40].

Ebbene: tali chiavi non sono certo state consegnate ad Ippocrate, Galeno, Avicenna, né agli altri baroni della scienza medica («alii scientiae medicae antistites»). Esse sono state affidate ai teologi esorcisti, che sono i soli ad avere in pugno la «chiave della scienza divina» («divinae scientiae clavem gestantes»). Questa conferisce loro poteri superiori ad ogni potere mondano:

«Si può forse trovare nel mondo un potere paragonabile al loro? Re potentissimi, coi loro eserciti, con schiere innumerevoli di soldati, sono volti in fuga da un solo diavolo. Ma basta un solo esorcista a

[37] *Ibidem*, I, p. 206.

[38] *Ibidem*, I, pp. 206-219.

[39] *Ibidem*, I, pp. 219-231.

[40] *Ibidem*, I, p. 232, anche per le citazioni seguenti.

cacciare tutta la caterva dei demoni: un debole omiciattolo [*homuncio*] può sottomettersi spiriti potenti, inducendoli a sopportare le condizioni più sordide e più avvilenti»[41].

VI.

Se il potere dell'esorcista è superiore a quello dei re, a maggior ragione supera quello del medico. Hanno un bell'agitarsi «i medici del nostro secolo, semisadducei filosofanti, portati a misurare tutto col proprio cervello»[42], vittime, in fondo, di una professione che li spinge ad *neglectum Dei*, prima sul terreno della pratica (*practicae*), poi anche della teoria (*speculative*). «Molto spesso essi deridono i teologi perché attribuiscono a dio, al diavolo, ai malefici gli effetti che produce la sola natura»[43]; salvo poi a ricredersi quando la realtà li tocca con evidenze terribili, come capitò al medico G.B. Codronchi da Imola: non credeva al maleficio finché questo non colpì corpo ed anima di una sua figlia, con effetti devastanti; allora, castigato da dio, depose la sua miscredenza da medico («medicam incredulitatem») e adottò la credenza cristiana («christianam credulitatem»)[44]. È certo, comunque, che l'opera dei medici è inadeguata rispetto ai poteri di maghi e streghe. La strategia di Brugnoli è indirizzata ad evidenziare le infinite modalità con cui i malefici aggrediscono il corpo:

«essi investono tutti gli uomini con fatture, incanti ed altri malefici, scagliano su di loro malattie sconosciute ed incurabili con rimedii naturali, provocano fame, discordia e pubblici mali, a seguito dei quali molti perdono la vita; ma soprattutto si accaniscono sui piccoli, li uccidono, li mutilano, o disseppellendoli dai cimiteri e strappandoli ai sepolcri li offrono a Satana nella assemblea degli stregoni [*in Synagogam fascinariorum*]; tagliano loro testa, mani e piedi e

[41] *Ibidem*, I, p. 23.

[42] *Ibidem*, I, p. 13: «nostri saeculi semi-saducaei, philosophantes... omnia suo cerebro metientes».

[43] *Ibidem*, I, pp. 2-3.

[44] *Ibidem*, I, p. 46.

il tronco lo cuociono, lo lessano, lo arrostiscono, lo mangiano voracemente; e il grasso che ne cavano lo conservano per perpetrare le loro malie; e acciocché non manchi nulla alla loro malvagità, si scatenano crudelmente anche contro gli animali e i vegetali insensibili»[45].

Brugnoli scrive tutte queste cose con tragica serietà; più ancora, le predispone per i predicatori perché ne facciano buon uso; e per gli inquisitori, perché sollecitino adeguatamente i pubblici magistrati a fornire il braccio secolare per l'opera di pulizia come al tempo del *Malleus maleficarum*, 180 anni prima. Per quanta tara si faccia all'enfasi predicatoria, le parole con le quali il frate sollecita la caccia alle streghe, ci suonano grevi di crudeltà:

«Prepara le verghe, disponi gli aculei, innalza le forche, accendi i roghi, stimola le fiamme, versa olio bollente, cospargi il piombo liquefatto, impiega ad uno ad uno tutti i tipi di tortura, brucia, taglia, strazia, quanto vorrai e quanto potrai: tutto questo è niente a fronte della diserzione ai demoni [*transfugium ad daemones*] e dell'apostasia magica, che abbraccia in sé tutti i delitti, per la punizione di ognuno dei quali la giustizia umana suole applicare questi interventi»[46].

Del resto Brugnoli è del tutto tradizionale anche nella sua convinzione che la stregoneria (e in genere il rapporto col diavolo) sia fenomeno tipicamente femminile. Concede, sì, che la fragilità è sia degli uomini che delle donne («Utrumque sexum masculinum et foemininum fragilem esse in comperto est»), ma aggiunge subito che non c'è dubbio che il sesso femminile vince in fragilità il maschile («sed hunc alterum fragilitate vincere quis ambigat?»): e ripete compiacentemente il luogo comune, smentito dalla realtà degli atti processuali: «in verità su cinquanta persone che praticano l'arte magica tu trovi a fatica un solo maschio»[47]. La spiega-

[45] *Ibidem*, I, p. 34.

[46] *Ibidem*, I, pp. 34-35.

[47] *Ibidem*, I, p. 171: «ex quinquaginta etenim artem magicam exercentes vix unum masculum reperire liceat». Brugnoli è lesto nel trarre le conse-

zione del fenomeno viene fornita dal Brugnoli attraverso l'elaborazione di un'articolatissima topografia dell'anima: si dà un'«anima superiore» («che chiamiamo spirito») e un'«anima inferiore»; dell'«anima superiore o spirito» fanno parte «intelletto, volontà e memoria»; dell'«anima inferiore» fanno parte l'«anima vegetativa» (distinta a sua volta in «nutritiva, aumentativa, generativa») e l'«anima sensitiva», che ospita «facoltà di apprendimento» («facultates apprehensivae») e facoltà di appetizione («facultates appetitivae»). Naturalmente, è un modello del tutto tradizionale (aristotelico-tomistico), che include la classica ambiguità della funzione del corpo: tramite p o s i t i v o di sensazioni, senza le quali non si dà pensiero; ma tramite n e g a t i v o di illusioni/collusioni (pericolose per l'intelletto) e sollecitazioni appetitive (pericolose per la volontà). Ora, questa – ci si passi l'espressione – anatomia d'anima è comune a uomini e donne. Ma su questa anatomia comune si innesta una fisiologia differenziata. L'itinerario della genesi delle manifestazioni dell'«anima superiore o spirito» è descritto in una serie di gradini ascendenti che vanno dai *sensus apprehensivi* e dalle *facultates appetitivae* (con alto tasso di corporeità) alle *species phantasticae* depositate nella memoria sensitiva, ai *phantasmata* oggetti di elaborazione della *phantasia phantasiazans* che li deposita nella *memoria intellectiva*, dove diventano già *imagines spirituales* predisposte all'azione delle *potentiae intellectivae*, che attuano la generalizzazione concettuale. Parallelamente: la volontà può volere dati sensoriali, *species phantasticae, imagines spirituales*, idee[48]. Così, dal corpo alla mente, si attua un processo di depurazione o di distanziamento del corporeo che raggiunge il suo livello più elevato nella volizione di concetti, sino all'*amor Dei intellectualis*. Ora, nella psicologia sessualmente differenziata che Brugnoli costruisce, l'attitudine delle donne a realizzare il percorso di depurazione e distanziamento dal corpo è infe-

guenze: «Hinc iuremerito [mulieres] sunt remotae ab omnibus officiis publicis ac privatis».

[48] Si veda in particolare I, pp. 83-94: ciò che segue è un tentativo di riassumere la lunga sequenza.

riore a quella degli uomini. In un certo senso le donne rimangono imprigionate nei meccanismi d'ascesa: per la maggior parte di loro l'esperienza vitale è una faticosa emergenza dall'*anima vegetativa* all'*anima sensitiva*, pochissime conoscono l'affioramento allo spirito come memoria depurata, intelligenza concettuale, volontà libera. È così che, non conquistando che in rarissimi casi l'esperienza delle realtà spirituali, esse sono portate ad accontentarsi di simulacri, a scimmiottare la sublimità. Si rende conto, in tal modo, del fenomeno, così visibile all'epoca in cui il Brugnoli scrive, della «affettata santità»[49]: che è una passione inutile, un conato vano, quando non è menzogna maliziosa. Ma si rende conto anche del fenomeno della stregoneria al femminile: poiché la stregoneria è appunto una sistematica scimmiottatura della vera religione, un derivato secondario e perverso, per individui che si attardano ai gradini inferiori dello sviluppo spirituale.

[49] G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991. Brugnoli presenta la falsa devozione, come stregoneria nascosta «sub pietatis larva», I, pp. 193, 194.

La disciplina del corpo e la danza

di *Alessandro Arcangeli*

Presenterò in primo luogo in questo intervento qualche osservazione circa i modi in cui è possibile che la pratica della danza – e la riflessione teorica che l'ha accompagnata nell'Europa occidentale della prima età moderna – abbiano orientato tanto le abitudini del gestire quotidiano quanto le forme della percezione e della descrizione verbale di quel gestire. Proseguirò poi con un accenno al dibattito intorno alla danza che attraversa più ambiti, ma manifesta una presenza particolarmente significativa all'interno della letteratura religiosa fra medioevo e età moderna, quando si discute in sostanza se danzare si possa considerare lecito oppure no per un cristiano. Infine, dato che a queste discussioni teoriche si accompagnarono fra Cinque e Seicento una serie di provvedimenti proibizionistici da parte di autorità sia ecclesiastiche sia civili, porrò la domanda se la danza sia risultata in misura significativa, all'epoca, l'oggetto di misure repressive di una qualche efficacia; oppure se non possa risultare euristicamente più proficuo riconoscere la danza stessa, a suo modo, come uno degli strumenti, piuttosto che la vittima, delle pratiche disciplinari che sono venute ridisegnando nella cultura occidentale del tempo l'esperienza del corpo in movimento.

1. A partire dalla metà del Quattrocento alcuni maestri di danza, attivi soprattutto nelle corti dell'Italia settentrionale, hanno affidato alla stesura di «libri dell'arte del danzare» manoscritti, dedicati ai prìncipi al cui servizio si trovavano ad operare, la trasmissione della memoria delle composizioni coreografiche da loro insegnate ai nobili allievi, che avevano ammaestrato nelle regole della propria arte. Quanto ci

è pervenuto sono in particolare i libri di tre autori: Domenico da Piacenza, e i suoi due allievi Guglielmo da Pesaro e Antonio Cornazano, umanista che, se è figura più eclettica e può apparire meno degli altri un professionista del settore, non manca di esercitare le mansioni di maestro di ballo alla corte milanese degli Sforza. Le loro opere contengono anche premesse teoriche, in cui vengono enunciati i princìpi fondamentali dell'arte, ne viene elaborata un'estetica, si tesse un'apologia della danza per difenderla dagli attacchi dei moralisti. Con le regole della cinetica elaborate in tali trattati si viene costituendo, sul sorgere dell'età moderna, un repertorio di competenze e di canoni intorno alla disposizione ed allo spostamento dei corpi nello spazio tridimensionale della scena e della sala; a causa della necessità di questo controllo spaziale, uno dei punti in cui si articola la precettistica dei tre autori è specificamente la misura del terreno. Tali regole presentano qualche variante personale da un maestro all'altro e sono espresse a volte in una terminologia tecnica che ha lasciato agli specialisti nella ricostruzione delle danze storiche più di una questione irrisolta. Nondimeno esse contengono anche indicazioni meno equivoche che contribuiscono a gettare luce sullo stile del ballo nobile che si praticava nelle feste di corte dell'area lombardo-padana nella seconda metà del Quattrocento, e presentano strette connessioni con norme estetiche e di etichetta che trovano riscontro in un ambito geografico e culturale molto più ampio.

Al centro della prassi esecutiva del genere di ballo che è protagonista di quest'epoca (fino all'inizio del Cinquecento), la bassadanza, sta la cinetica del camminare ordinario. Le modalità tramite le quali la danza aulica varia questo schema di riferimento fondamentale si imperniano sulla maniera corporea, la rubrica in cui viene definita la modalità di esecuzione dei passi, e sull'aere, il termine che si riferisce allo stile del portamento del corpo nel suo insieme ed all'impatto visivo che questo viene a produrre sullo spettatore. Cornazano prescrive ad esempio a questo proposito la tecnica dell'ondeggiare, che per ogni passo richiede «uno alçamento tardo di tutta la persona et

l'abbassamento presto». Il suo maestro Domenico aveva descritto questa tecnica e il suo effetto visivo facendo ricorso ad un'immagine suggestiva:

«cum tanta suavitade che pari una gondola che da dui remi spinta sia per quelle undicelle quando il mare fa quieta segondo sua natura, alçando le dicte undicelle cum tardeza e asbasandose cum presteza».

La similitudine è ricca di elementi significativi per definire uno stile: la sontuosità pacata dell'incedere del ballerino nella bassadanza è rappresentata dalla calma delle acque («quando il mare fa quieta»). Il suo corpo, che in ossequio ai canoni dell'estetica cortese occulta lo sforzo richiesto dal controllo della propria postura e dei propri gesti, simula l'inerte naturalezza con cui uno scafo galleggia. E, apparendo come il prodotto di una spinta naturale, il ritmo regolare delle oscillazioni evita di connotare calcolo ed artificio.

Differenziandosi su questo stesso punto dagli altri due autori, Guglielmo, il più celebre di una serie di maestri di danza ebrei nell'Italia del rinascimento, prevede al contrario di loro un innalzamento dei piedi più rapido del successivo abbassamento. In ogni caso, il complesso delle tecniche elaborate si propone di offrire un'impressione complessiva di scioltezza e leggerezza, che è il prodotto di un'accurata serie di oscillazioni del corpo tanto in su e in giù lungo l'asse verticale quanto in direzione laterale, in senso rotatorio, muovendo ritmicamente il busto. È la sostanziale novità del campo d'indagine ed intervento a richiedere, all'epoca, anche l'inaugurazione di un lessico specialistico che sia adeguato a descrivere queste tecniche corporali[1].

[1] Edizioni accessibili dei tre principali trattati manoscritti (anche se la ricerca sulle fonti sta producendo un lavoro critico molto più ricco e degli stessi testi più accurati) sono: D. BIANCHI, *Un trattato inedito di Domenico da Piacenza*, in «La bibliofilia», LXV, 1963, pp. 109-49 (il paragone con la gondola è a p. 116); C. MAZZI, *Il libro dell'arte del danzare di Antonio Cornazano*, in «La bibliofilia», XVII, 1915, pp. 1-30; F. ZAMBRINI, *Trattato dell'arte del ballo di Guglielmo Ebreo Pesarese*, Bologna 1873 (reprint 1968) – che riproduce però una versione incompleta del testo, quello fra i tre che ci è pervenuto nel maggior numero di

L'insieme dei dispositivi di cui abbiamo riferito può contribuire all'elaborazione di una gestualità che eviti gli estremi sconvenienti del movimento eccessivo o troppo contenuto, a partire dall'obiettivo che la figura anche statica dell'essere umano – per tacere qui delle ovvie e precise differenze culturali di genere fra gli atteggiamenti che si richiedono da uomini e da donne – deve realizzare col mantenere quel giusto mezzo che è rappresentato da una postura eretta ma non rigida. Un sistema di valori gestuali rinnovato ma antichissimo, che sul solido fondamento classico aveva visto costruire, nel dodicesimo secolo, la classificazione morale dei gesti di Ugo di San Vittore[2]. In questo contesto, una nozione come quella di 'grazia' ricorre non in riferimento ad un modo particolare di gestire, quanto piuttosto al risultato d'assieme di questi procedimenti. Non per questo si tratta di termine generico. È solo l'applicazione dell'intera serie degli stratagemmi gestuali previsti da una tale letteratura di tipo normativo che, a giudizio dei maestri di danza, può assicurare sull'osservatore quell'effetto percettivo che è proprio di un movimento aggraziato.

esemplari e in differenti redazioni. Fra gli studi più recenti sono da segnalare le traduzioni inglesi annotate e commentate delle ultime due opere: M. INGLEHEARN-P. FORSYTH, *The book on the art of dancing – Antonio Cornazano*, London 1981; GUGLIELMO EBREO, *De pratica seu arte tripudii (On the practice or art of dancing)*, ed. by B. Sparti, Oxford 1993. Per il quadro d'assieme più aggiornato cfr. A. PONTREMOLI-P. LA ROCCA, *Il ballare lombardo*, Milano 1987 (che qui si è soprattutto tenuto presente. Per le regole teoriche previste dai trattati si vedano le pp. 88-98; la citazione da Cornazano è a p. 95). Ricchi di spunti per l'analisi e l'interpretazione del contenuto di questi trattati sono anche gli studi di Sharon Fermor e Mark Franko citati nelle note successive. Una dissertazione non pubblicata che non ho avuto modo di consultare è la seguente: A. WILLIAM SMITH, *Descriptive analysis of fifteenth-century Italian dance and related concepts found in Antonio Cornazano's «Libro dell'arte del danzare» and in the dance treatise of Domenico da Piacenza, Cornazano's teacher, «De arte saltandi et choreas ducendi»*, The Ohio State University 1988.

[2] Cfr. HUGO DE S. VICTORE, *De institutione novitiorum*, cap. 12 («De disciplina servanda in gestu»), in *Patrologia Latina*, CLXXVI, Paris 1854 (reprint Turnhout 1976), coll. 938-43; J.-Cl. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990, pp. 174-200 (trad. it. *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari 1991[2]).

In un'estetica ed una precettistica di questo tipo la danza non è comunque disciplina isolata, e le implicazioni del discorso dei suoi teorici si possono misurare su terreni diversi da quello strettamente coreutico. Come ha messo in luce l'analisi accurata di una storica dell'arte inglese, Sharon Fermor, dalla teoria e dalla prassi della danza rinascimentale si può sostenere credibilmente che sia stato influenzato in maniera significativa il vocabolario delle arti figurative, e cioè tanto la maniera effettiva in cui gli artisti del Quattro e Cinquecento rappresentano (1) le figure in movimento e (2) la disposizione delle persone in gruppo, quanto le modalità secondo cui la critica artistica del tempo mostra di percepire e descrivere verbalmente le opere d'arte che contengono tali due fondamentali elementi.

La ricerca di Sharon Fermor ha anche mostrato, per mezzo di un attento esame comparato del lessico che occorre nella letteratura rinascimentale dedicata alle arti figurative ed in quella concernente la danza, che fra Quattro e Cinquecento si registra uno slittamento di accento nel vocabolario che descrive i movimenti, in corrispondenza con un'evoluzione nella sfera delle pratiche sociali. La sovrapposizione fra il lessico che si trova adottato nell'uno e nell'altro ambito presenta qualche sfasatura (per esempio, le arti figurative non sono in grado di rappresentare tratti squisitamente cinetici, quali la 'prestezza'; d'altro canto, la precettistica in materia di danze cortesi eviterà di menzionare modalità gestuali sconsigliabili, che possono invece ricorrere nelle arti visive e nella letteratura che le descrive). Complessivamente, comunque, il confronto fra il linguaggio della critica d'arte e quello della letteratura precettistica e descrittiva in campo coreutico rivela un alto grado di convergenza. Nel Quattrocento dominano lessemi quali «maniera» o «aria» – che abbiamo già incontrato –, o ancora «leggerezza» e «soavità», in un contesto in cui del movimento di chi danza è sottolineata la naturalezza, la prossimità con l'incedere ordinario, di cui esso rappresenta la sublimazione. È in questo quadro che la critica d'arte può prendere quel gestire a modello per riferirsi al movimento *tout court.* «Grazia» e «leggiadria» sono termini chiave che appaiono in entrambi i periodi. Ma

nel Cinquecento (e più precisamente nell'arco dei cinquant'anni che vanno dal 1530 al 1580), mentre la loro significatività viene a crescere, intorno ad essi prende forma uno scenario lessicale diverso dal precedente: vi figurano elementi quali «destrezza», «abilità» e «gagliardezza». Qui l'universo dei gesti messi in opera ed osservati si sposta verso il vigore e la rapidità, con una svolta che ha a che fare, fra i vari mutamenti di costume e di sensibilità del tempo, con l'emergere del balletto realizzato da professionisti[3].

Oltre alle arti visive e alla loro letteratura critica, la trattatistica del comportamento è un altro ovvio terreno su cui la danza fa registrare convergenze ed esplicite alleanze in quest'opera di ridefinizione del sistema della gestualità occidentale. La connessione è dichiarata nelle stesse fonti, e più d'uno dei trattati di danza con cui, nel Cinquecento, la tradizione della manualistica sull'argomento approda in tipografia, includono esplicite istruzioni di *civilité*. È il caso, all'inizio del secolo, dell'opera macheronica del giudice provenzale Antoine Arena, che istruisce il lettore nell'arte del ballare bassadanze, per il fatto che una tale competenza è indispensabile per ben figurare in società. E si dilunga in consigli sulle buone maniere da rispettare nel corso del ballo, che oscillano dai precetti del galateo alla caricatura burlesca delle abitudini incivili da evitare: vèstiti in modo elegante e pèttinati all'ultima moda, evita gesti troppo rapidi, non guardare per aria come fanno gli astrologi, non tenere la bocca spalancata, non ti grattare, se sputi o ti soffi il naso gira la testa, non attaccar briga con gli altri[4].

[3] Cfr. S.E. FERMOR, *Studies in the depiction of the moving figure in Italian Renaissance art, art criticism and dance theory*, tesi di dottorato non pubblicata, University of London, The Warburg Institute, 1990 (per l'analisi lessicale di cui si è riferito: capitoli 3 e 5/1). L'autrice dedica poi particolare attenzione al caso esemplare che è costituito dal Vasari.

[4] Cfr. A. ARENA, *Ad suos compagnones studiantes*, in *Macaronee provenzali*, a cura di F. GARAVINI, Milano-Napoli 1984, pp. 3-122, 281-88, 353-58; F. GARAVINI, *Le traité de danse d'un étudiant provençal autour de 1520: Antonius Arena*, in «La recherche en danse», 3, 1984, pp. 5-14; A. ARENA, *Rules of dancing*, transl. by J. Guthrie and M. Zorzi, in «Dance Research», IV 2, Autumn 1986, pp. 3-53.

In tono diverso si occupano di etichetta anche i trattati di Fabrizio Caroso e Cesare Negri, che alla fine del secolo fissano i canoni normativi della danza barocca, spingendo l'estetica rinascimentale dell'ondeggiare fino al gusto seicentesco per il pavoneggiarsi. I due coreografi formulano, per i movimenti della danza, una serie di regole, che includono sin dall'apertura istruzioni del tenore dei «diversi modi che si usano sì nel cavarsi la berretta, come nel tenerla in mano dopo cavata»; e sono seguiti da avvertimenti che trattano «delle creanze necessarie a cavalieri e dame, nel ballo e fuori», e spaziano dal «modo che i cavalieri deono portare la cappa e la spada» a «come la dama ha da caminare, e da portar ben le pianelle»[5].

Il legame fra danza e *civilité*, in ogni caso, non si limita a questo piuttosto estrinseco accumularsi di regole condivise. È il danzare in se stesso che si qualifica come pratica insostituibile della sociabilità del tempo in una pluralità di contesti sociali e culturali, e contribuisce in maniera essenziale a costituirne le consuetudini gestuali. È sintomatico su questo piano che un dispositivo fondamentale e ben noto quale la «sprezzatura» del *Libro del cortegiano* si definisca proprio suggerendo fra gli esempi il movimento del corpo che danza, la maniera in cui vi si occulta la fatica dell'apprendimento e del controllo di sé e si simula naturalezza di gesti (nelle parole del conte Ludovico di Canossa: «Medesimamente nel danzare un passo solo, un sol movimento della persona grazioso e non sforzato, subito manifesta il sapere de chi danza»)[6].

Che l'esperienza rinascimentale della danza abbia contribuito in maniera non indifferente alla elaborazione e codificazione delle consuetudini europee nel campo del gestire, e del gestire in campo non esclusivamente coreutico ma anche

[5] F. CAROSO, *Nobiltà di dame*, Venetia, Muschio, 1600 (reprint Bologna 1970), pp. 10-13, 65-66, 75-76; cfr. C. NEGRI, *Le gratie d'amore*, Milano 1602 (reprint Bologna 1983), pp. 31-32, 41.

[6] B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, Venezia, Aldo, 1528 (reprint Roma 1986), II, xi.

più lato, condizionando la posizione eretta del corpo e il modo di camminare, è tutto sommato oggi un luogo comune. Con strumentazione metodologica più raffinata del consueto per questo genere di ricostruzioni se n'è occupato da un po' di anni a questa parte il filologo americano Mark Franko. Dalle sue analisi viene fuori un quadro stimolante in cui la 'grazia', quale la presenta la letteratura cinquecentesca sul comportamento, figura nella società di corte come un'arte essenzialmente cinetica che, se non era modellata sulla danza, era però elaborata per mezzo di essa[7].

Restano sempre da chiarire i passaggi ed i dettagli di una tale elaborazione. E può essere utile ribadire qualche precisazione di fondo. Quanto entra nel repertorio dei movimenti dell'élite. non può essere la *gesticulatio*, abile ma eccentrica, del ballerino professionista. I *Trois dialogues de l'exercise de sauter et voltiger en l'air* dell'acrobata abruzzese Arcangelo Tuccaro, pubblicati nel 1599, che pure contengono una discussione molto interessante sulla natura della danza, non si possono certo considerare rappresentativi di una gestualità diffusa quando esibiscono un ampio repertorio di salti mortali[8]. Anche uno dei manuali di danza barocca prima menzionati, *Le gratie d'amore* di Negri, presenta un'ampia serie di regole in cui vengono classificati e descritti numerosi s a l t i d e l f i o c c o, c a p r i o l e e g i r a t e che, se non richiedono prestazioni altrettanto atletiche, non ci si aspetterebbe comunque di veder eseguiti da alcuno al di fuori del contesto coreutico[9]. È vero che l'elaborazione, anche paradossale, di un raffinato controllo dei movimenti, e l'analisi della meccanica dei passi in cui l'arte sei-settecentesca del balletto scomporrà quell'*homme machine* che è il

[7] Cfr. M. FRANKO, *The dancing body in Renaissance choreography (c. 1416-1589)*, Birmingham (Alabama), 1986; dello stesso, *Renaissance conduct literature and the basse danse: the kinesis of 'bonne grace'*, in R.C. TREXLER (ed), *Persons in groups*, Binghamton (New York) 1985, pp. 55-66.

[8] Cfr. A. TUCCARO, *Trois dialogues de l'exercise de sauter et voltiger en l'air*, Paris 1599.

[9] Cfr. NEGRI, *Le gratie d'amore*, cit., pp. 65-93.

ballerino[10], è un'esperienza che può aver aiutato a sedimentare conoscenze sul terreno della dinamica dei movimenti; e da essa non va escluso che la pratica del gestire di tutti i giorni possa aver subito influenze. Sarà comunque altrove che si dovrà cercare uno stile di movimento corporeo che abbia più direttamente a che fare con il gestire ordinario, con la vita al di fuori della danza. Non specificamente sulla scena teatrale; nemmeno nel campo del ballo popolare, per sua natura – agli occhi della cultura dominante – sregolato e scomposto. Piuttosto, e ovviamente, nelle danze di sala: un passatempo così frequente, nelle consuetudini dell'élite della prima età moderna, da offuscare lo stesso confine che separa danza e non-danza nello spazio quotidiano dell'esistenza. Il comportamento che vi si tiene viene incorporato nello stile di vita di tutti i giorni in quanto esso effettivamente è appuntamento che ricorre con una periodicità pressoché quotidiana.

Di nuovo, questa ipotesi richiede precisazioni, in quanto l'élite europea del tempo pratica una molteplicità di balli dalle caratteristiche cinetiche sovente contrastanti: passeggiati o saltellati, lenti o rapidi, oltre che implicanti diverse disposizioni spaziali dei partecipanti. Nell'analisi di tali forme e della loro influenza anche in ambiti diversi da quello semplicemente coreutico andranno fatti ulteriori sondaggi. Un sociologo francese, Rémi Hess, ha ricostruito, a partire dal caso della volta nel Cinquecento, la vicenda della danza a coppia chiusa, che si afferma poi definitivamente nella forma del valzer. A questa esperienza coreutica egli attribuisce un ruolo decisivo nell'orientare la natura stessa del rapporto di coppia nell'età contemporanea. Le implicazioni del discorso, dunque, non sono poi solo gestuali; al punto che

[10] Ho in mente sullo sfondo, chiaramente, l'antropologia medico-filosofica di un autore quale La Mettrie. Per gli sviluppi in senso meccanico dell'analisi settecentesca del corpo del danzatore cfr. J. WEAVER, *Anatomical and Mechanical Lectures upon Dancing*, London 1721 (reprint annotato in R. RALPH, *The life and works of John Weaver*, New York 1985, pp. 861-1031); un commento in chiave psicoanalitica è fornito da P. LEGENDRE, *La passione di essere un altro. Studio per la danza*, Venezia 1979.

Hess, che è convinto che il ritmo ternario sia un dato antropologico caratteristico della cultura coreutica e musicale europea, registra quale testimonianza dell'affermazione sette-ottocentesca della misura ternaria nientemeno che la dialettica hegeliana[11].

Da quanto si è fin qui suggerito, al di là di ogni carattere ancora provvisorio ed approssimativo dell'analisi, sembrerebbe comunque confermata, per questo aspetto della gestualità occidentale, l'ipotesi formulata da Norbert Elias di un processo di diciplinamento che procede dall'alto verso il basso a partire prevalentemente da modelli di comportamento cortesi[12]. I rapporti fra alto e basso sono ovviamente più complessi di quanto questa affermazione potrebbe lasciare intendere, e i prestiti bi- o trilaterali fra le esperienze del ballo popolare, delle danze di sala e del balletto teatrale non si contano. Le risonanze popolareggianti della stessa tradizione del valzer ne sono un chiaro documento. Resta il fatto che, al di là di ogni ammiccamento al folklorico o all'esotico, la gestualità coreutica caratteristica delle società europee moderne viene elaborata prevalentemente sul terreno delle pratiche delle *élites*.

2. Che ne è allora, nel campo della danza, della vicenda della disciplina di origine monastica su cui anche in questo convegno richiama l'attenzione Dilwyn Knox?

Il cristianesimo occidentale aveva proceduto già da tempo, nel corso della definizione medievale della sua identità in quanto chiesa, ad escludere la danza sacra dal repertorio della sua gestualità rituale[13]. In questo modo l'Europa cri-

[11] Cfr. R. HESS, *La valse*, Paris 1989 (Hegel a p. 311; trad. it. *Il valzer*, Torino 1993).

[12] L'ovvio riferimento è a N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, I: *Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt 1969[2] (trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982).

[13] Per il processo di differenziazione delle pratiche del cristianesimo occidentale dall'esperienza di quello orientale cfr. E. ARRO, *Das Ost-West-Schisma in der Kirchenmusik*, in *Musik des Ostens*, II, Kassel 1963,

stiana veniva ad operare quella che probabilmente può essere riconosciuta come una riduzione dei significati e delle funzioni socialmente connessi con la pratica della danza, rispetto a quelli che essa risulta assumere in civiltà diverse o precedenti. Un segnale di questa riduzione si può trovare anche, in età moderna, nell'incapacità dimostrata da qualche autore europeo a (oppure la volontà di non) riconoscere il volto del sacro in pratiche coreutiche osservate in culture di altri continenti. Mentre per gli obiettivi polemici di uno scrittore religioso avrebbe potuto funzionare anche la più scontata strategia discorsiva consistente nell'attribuire una gestualità poco ortodossa quale quella di qualche danza folklorica alla pratica di culti pagani o peggio demoniaci, c'è chi interviene sul tema cercando di destituire le consuetudini etniche di ogni contenuto religioso. È quanto si ritrova nella descrizione seicentesca del regno del Congo ad opera del cappuccino Cavazzi da Montecuccolo: ripetutamente, di fronte a descrizioni che sembrerebbero qualificare forme poco equivoche di danza sacra, il religioso commenta che riti sacrificali erano casomai più comuni in passato, oggi invece i neri hanno conservato soltanto la pratica ludica del festeggiamento per il puro fine del divertimento. Tanto che, come mostra un'incisione stampata nello stesso volume, quando muore un padrone i suoi schiavi gli ballano intorno; ma è per la gioia – spiega lui –, dato che sperano di entrare in possesso di una qualche parte dell'eredità[14].

Come se questo tentativo di ridimensionamento non bastasse, tra medioevo ed età moderna nello stesso ambiente cristiano occidentale emerge una volontà diffusa, sia pure non unanime, di intaccare anche lo spazio occupato dalla danza all'interno delle forme della sociabilità secolare. È soprattutto a partire dal Duecento che la condanna del ballo era stata sancita in termini inequivocabili e sistematici dalla trat-

pp. 7-83, che dedica un paragrafo specificamente alla questione della danza (pp. 35-62).

[14] Cfr. G.A. CAVAZZI, *Istorica descrizione de' tre regni Congo, Matamba, et Angola*, Bologna 1687, pp. 72, 81, 127-28.

tatistica in materia di vizi, e più efficacemente di chiunque altro dal protagonista assoluto di quel genere letterario, il domenicano Guillaume Peyraut[15]. Gli scrittori che fra la metà del Quattrocento e la metà del Seicento riaprono la battaglia contro una serie di pratiche della sociabilità dalla popolarità crescente dipendono dalla fonte duecentesca per molte delle argomentazioni e delle immagini a cui ricorre il discorso edificante. La danza, e soprattutto la ballerina, è anche protagonista di un ricco repertorio di *exempla*, con cui il cristiano del tardo medioevo è messo in guardia dalle conseguenze a cui può portare la disobbedienza al codice di comportamento elaborato dalla chiesa[16]. Oltre a una serie di scrittori cattolici, anche fra i riformati di Francia e d'Inghilterra il campo del ballo, e la minaccia etica rappresentata dalla promiscuità sessuale che vi si realizza, rappresentano un fattore di particolare preoccupazione ed il soggetto di una vivace letteratura specifica[17]. È in queste direttrici della sensibilità religiosa del tempo, evidentemente, che possiamo agevolmente rintracciare un'eredità più esplicita della disciplina monastica e delle sue implicazioni sul territorio gestuale.

Viene naturale, a questo proposito, chiedersi se la censura nei confronti del ballo sia diretta verso un bersaglio abbastanza specifico, e colpisca in maniera particolare alcuni generi di danza, serie di movimenti e consuetudini esecutive, anziché altri. Il genere lettarario della riflessione morale sulla danza di solito è avaro di dettagli coreutici e gestuali. Analisi accurate sulle fonti, come quelle lessicali condotte

[15] Cfr. GUILIELMUS PERALDUS, *Summa virtutum ac vitiorum*, II, Venetiis, Franciscus Zilettus, 1571, pp. 68-77.

[16] Cfr. A. ARCANGELI, *Dance and punishment*, in «Dance Research», X 2, Autumn 1992, pp. 30-42.

[17] Sulla letteratura religiosa elaborata sull'argomento nell'ambito dell'Europa occidentale fra medioevo ed età moderna, a partire dalla *Summa de vitiis* di Peyraut, cfr. A. ARCANGELI, *Rappresentazioni culturali della danza nella prima età moderna*, tesi di dottorato, Università di Pisa 1992 (in corso di rielaborazione ai fini della pubblicazione presso le edizioni Einaudi).

recentemente da Anne Wéry sui trattati cinquecenteschi contro la danza di matrice ugonotta, confermano comunque l'esistenza di una condanna più esplicita nei confronti di una serie riconoscibile di tratti cinetici, e cioè del movimento ampio, rapido, scomposto e circolare rispetto a quello ristretto, lento, ordinato e rettilineo[18]. Una tale distribuzione di valori non è scontata ed unanime in tutti i suoi dettagli. Si pensi solo al valore simbolico che la cultura classica attribuiva alla figura del cerchio; e si tenga presente, a mo' di esempio, che la si ritrova ancora attuale nella letteratura medica del Seicento, quando uno scrittore francese, che discute la forma del percorso da seguire nel camminare, raccomanda quello circolare, con giustificazioni che rinviano proprio a quel retroterra filosofico[19]. E tuttavia nel suo complesso quello che si è sommariamente elencato è probabilmente un repertorio di tratti che rimane valido nella lunga durata; alla sua elaborazione non può essere stata estranea l'esperienza del monachesimo medievale.

Ciononostante ci si farebbe un'immagine falsata dell'ampia letteratura che nel periodo considerato discute della danza se vi si immaginasse censurato soltanto o soprattutto il movimento concitato e sconnesso caratteristico delle forme del divertimento popolare. Al contrario, la condanna del ballo che vi si ritrova è molto generalizzata, e tende a colpire forse ancora più aspramente le modalità del gestire che si vengono ad elaborare da parte delle élites. La manipolazione del portamento che è all'opera su questo terreno si carica, agli

[18] Cfr. A. Wéry, *La danse écartelée de la fin du Moyen Age à l'âge classique*, Paris 1992 (per la serie dei tratti sopra elencati specialmente le pp. 267-83, dedicate a «la conscience linguistique des gestes»).

[19] Cfr. M. Bicais, *La manière de regler la santé*, Aix 1669. Negli stessi anni altri medici invece, in linea con le tendenze dominanti sopra delineate, mettevano in guardia specificamente dai balli che richiedono movimento rotatorio, particolarmente se eseguito rapidamente ed in un giro stretto (e quindi ad elevata velocità angolare), a causa del rischio di effetti vertiginosi; e potevano arrivare a specificare il genere di danza a cui stavano pensando (la volta). Cfr. V.H. Voglerus, *Diaeteticorum commentariorum liber unus*, Helmestadii 1667, pp. 221-22; P. Gontier, *Exercitationes hygiasticae*, Lugduni 1668, p. 487.

occhi dei moralisti che la censurano, dei tratti dell'artificio che tenta indebitamente di stravolgere la natura, sostituendo la spontaneità dei gesti con il calcolo, l'elasticità della figura umana con la rigidità di corpi troppo ostentatamente eretti, l'aritmia del camminare ordinario con la sincronia misurata del passo di danza, ed il suo accordo con il tempo musicale. Un esempio di queste connotazioni del discorso lo può fornire il seguente periodo del pastore ugonotto Jean Boiseul (uno dei tanti dello stesso tenore nel suo trattato, che data all'inizio del Seicento):

«Si David ne peut regarder seurement Bersabée quand elle se baignoit, moins peut-on regarder seurement sans estre tanté les filles et les femmes en la curiosité, luxure, et lasciveté de la danse, où elles composent leur face, et leur mouvemens à la cadance avec tant d'artifices, et leurs yeux mesmes, qu'on ne peut dire autre chose, sinon que Satan chasse là aux ames»[20].

Dove appunto l'accento è sull'artificiosità di quel *composer* il volto ed i movimenti corporei; e lo scrittore riformato, che della musica non ha affatto la stessa opinione negativa, imputa alla danza di strumentalizzarne il ritmo (*cadance*), per modificare forzatamente la successione dei passi.

Fra le diverse confessioni prodotte dalla frattura cinquecentesca nel cristianesimo d'Occidente, quella luterana rappresenta un'eccezione alla tendenza dominante. Se non mancano cattolici e calvinisti attenti a distinguere e vagliare le pratiche ludiche, piuttosto che censurarle in blocco, all'interno della Riforma tedesca non solo questo atteggiamento è quello prevalente, ma non manca nemmeno una aperta valorizzazione di tale genere di passatempi. Lungo l'arco di un dibattito che vede diversi teologi esprimersi ed anche scontrarsi sulla questione della danza fin dagli anni 1540, la

[20] J. BOISEUL, *Traitté contre les danses*, La Rochelle 1606, p. 6. Per il riferimento della morale cristiana ad un fondamento 'naturale', il suo statuto ambiguo nella teologia dei primi secoli, e l'emergere forte di un'ideologia di questo segno a partire dal duecento, rinvio a J. BOSWELL, *Christianity, social tolerance, and homosexuality*, Chicago (Illinois) 1980, pp. 145-56, 303-32.

pubblicazione più significativa è una tesi discussa nel 1618 all'università di Wittenberg. È inserita dal docente, Balthasar Meisner, in una serie di *disputationes* con cui più allievi affrontano ordinatamente il ventaglio delle divergenze dottrinali che oppongono luteranesimo e calvinismo in materia di *res adiaphorae*. Contestando apertamente il proibizionismo calvinista e circoscrivendo entro limiti definiti il pericolo dell'impurità della danza, la dissertazione ne afferma la possibilità di rappresentare un innocuo «delectamentum animi, et exercitium corporis»[21].

La posizione luterana è eccezionale ma non unica. Così, ad esempio, nelle somme confessionali alla vigilia della Riforma non erano mancati sviluppi nell'arte casuistica delle circostanze (l'indagine sui casi in cui si deve ritenere che si dia peccato, e quando questo sia da considerare mortale) che erano andati nel senso della legittimazione, piuttosto che della proibizione, dei comportamenti socialmente diffusi. Resta comunque appariscente, fra Quattro e Seicento, il predominio letterario di una liquidazione censoria della danza che mal sopporta distinzioni e sfumature.

3. E non è una partita che si giochi soltanto sui libri. Lo stesso arco di tempo è costellato di una serie di interventi normativi, con i quali una pluralità di forze e poteri dell'Europa medievale e moderna mirano a tradurre le condanne teoriche in proibizioni pratiche. Autorità che non esitano ad intervenire in questo senso sono senza dubbio quelle riformate. A Ginevra, in seguito ad un'ordinanza del 1546-47, rischia tre giorni di prigione ed il rinvio al concistoro chiunque «chante chansons deshonnestes, dissolues ou oultrageuses, ou danse en virolet ou aultrement»; le chiese riformate di Francia prendono netta posizione sulla questione nello stesso senso fin dal secondo sinodo nazionale (1560)[22]. An-

[21] M. BUTSCHKY (*resp.*)-B. MEISNER (*praes.*), *Collegii adiaphoristici, Calvinianis oppositis, disputatio duodecima de choreis et comoediis*, Wittebergae 1620, c. B3r.

[22] Cfr. J.F. BERGIER, *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, I: *1546-1553*, Genève 1964, p. 18; J. AYMON, *Tous les*

che all'interno dell'ecumene cattolica, comunque, non si contano i canoni conciliari e sinodali e le disposizioni dell'autorità civile che proibiscono balli, o perlomeno li regolamentano in determinate circostanze di luogo, tempo o altre modalità[23].

Eppure, col senno di poi, siamo in grado senza difficoltà di constatare che la danza in Europa è stata tutt'altro che soppressa o significativamente repressa. Nel lungo termine si ha l'impressione che non abbiano lasciato molte tracce né i dispositivi orientati al puro e semplice proibizionismo, né in fondo quelli giocati sul piano della sollecitazione di un gestire modesto che eviti gli eccessi. Se un terreno più fecondo di disciplinamento della gestualità ha prodotto degli effetti, esso sembra essere piuttosto quello che, anziché rifiutare il terreno della danza, se ne è avvalso come campo in cui ridisegnare – così nell'esecutore come nello spettatore – l'esperienza del movimento corporeo.

Un indicatore dei più significativi delle possibilità di sviluppo di questa tecnica di esercizio fisico e della sistematicità della sua utilizzazione si può trovare nello sperimentalismo gesuita. Nei collegi dei nobili la prassi educativa instaurata dalla Compagnia include l'adozione del balletto allegorico come forma di spettacolo edificante; ed ammette – fra le materie non curricolari nelle quali si realizza l'acculturazione degli allievi alle forme della *civilité* mondana – l'insegnamento delle danze di sala[24]. Il dato non può sorprendere ed è coerente con molte altre scelte della pastorale gesuita. Non si può trattare, oltretutto, di lassismo, o per lo meno non è in gioco soltanto questo. C'è qualcosa di più sistema-

synodes nationaux des eglises réformées de France, La Haye 1710, I 2, pp. 16, 18 (e ancora 143, 151-52).

[23] Lo studio più sistematico della tradizione delle norme in materia è: M. PANZER, *Tanz und Recht*, Frankfurt a. M. 1938.

[24] Qualche indicazione bibliografica su questa vicenda è reperibile in A. ARCANGELI, *I gesuiti e la danza*, in «Quadrivium», NS, I, 1990, 2, pp. 21-37 (dove è esposta anche l'estetica del balletto secondo padre Ménestrier).

tico e consistente al fondo della scelta adottata da una buona parte della Compagnia. All'interno della vicenda sei-settecentesca del teatro gesuita, alcuni padri – e più d'ogni altro Claude-François Ménestrier – si preoccuperanno della definizione teorica dell'estetica del balletto allegorico. E in numerose occasioni sono proprio dei gesuiti i protagonisti degli episodi seicenteschi del dibattito sulla moralità del ballo. Le loro posizioni, piuttosto che assumere le difensive e proporre giustificazioni *ad hoc* delle scelte adottate nei collegi, si spingono a legittimare il valore della danza *tout court*. Accade a La Rochelle negli anni 1630, nel corso di una lunga controversia contro il predicatore riformato Philippe Vincent[25]. Si ripete nella molteplicità di discussioni che accompagnano, sempre in area francese, la pratica del balletto gesuita. A Poitiers, nel 1672, dopo che l'esecuzione di uno di questi spettacoli nella festa per la canonizzazione di un santo aveva sollevato la reazione negativa di qualche moralista, i gesuiti stampano il testo della pièce teatrale in questione facendolo precedere da una *justification du balet*; qui, a sostegno della scelta di adottare il balletto quale mezzo di comunicazione allegorica ed edificante, vengono giocati il topos dell'armonia delle sfere ed il riferimento scritturale più frequente di tutto questo dibattito: la danza di Davide davanti all'arca[26].

Quella gesuita è naturalmente soltanto una delle voci e delle presenze significative lungo l'arco della prima età moderna; e per valutare in senso più lato gli effetti che l'esperienza del ballo può aver prodotto sulle consuetudini cinetiche diffuse andrebbe preso in considerazione tutto il campo delle pratiche laiche che non sono direttamente investite dal dibattito religioso. A suo modo – con i limiti di validità che possono

[25] Cfr. P. VINCENT, *Le procès des dances*, La Rochelle 1646; J.H. PHILLIPS, *Les chrétiens et la danse. Une controverse publique à La Rochelle en 1639*, «Bulletin historique et littéraire de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», CXXIII, 1977, pp. 362-80.

[26] Cfr. *Lettre d'un theologien à un de ses amys, pour la defense de la pieté chrestienne*, Poitiers 1672 (la giustificazione, contro cui viene pubblicata la lunga 'lettera', vi è riprodotta alle cc. 2r-3v).

accompagnare prove documentarie provenienti da una parte in causa investita di un interesse apologetico – indicazioni nella stessa direzione le può fornire la stessa letteratura tecnica in materia di danza. Così nel proemio ad un trattato minore degli anni ottanta del Cinquecento, l'*Opera bellissima* di Prospero Luzi di Sulmona, l'autore domanda ad un certo punto:

«Non è egli cosa ragionevole che il numero del ballo, il quale dispone sì gratiosamente le membra e i piedi, sia di agevolezza grande al tempo del giuoco dell'armi? Et che quella destrezza che è propria di chi balla non servi al sapere ascendere in qualsivoglia destriere, con quella legiadrezza che è più ammirabile in un huomo? Che, se al cavaliere si richiede gratia, dispostezza e destrezza, chi mi neghera che tutto questo non s'habbia dall'uso non breve del ballo, et che chi uscire ha saputo con honore da tal scuola non porti meglio la vita di quello che si faccia uno, a cui nulla o poco habbia dilettato questo legiadro et compartito movimento di piedi? E ben potrassi ciò conoscere dal mettere il piede nella staffa, se lo farà con quella gratia che si richiede, quella non molto premendo, et se, posando leggiermente la mano su l'arcione, si leverà da terra gratiosamente, senza dar segno di gravezza et di fatica alcuna; et se doppo correndo, passeggiando e maneggiando sarà a riguardanti in sella dilettevole e leggiadro, accomodandosi tutta via a quel tempo che gli verrà porto dal moto veloce, piacevole e variato. Il qual moto più che in altro similmente si comprende nel ballo, nel quale si scorge pure in alcuna parte con quello non poca convenienza. Il medesimo si verrà ancora dicendo della scrima, o giuoco di spada che vorremo chiamarla, poiché essa ancora si determina con tempo e numero, richiedendo quell'agevolezza di piede che il ballo per sé va compartendo e disponendo. Là onde se la guerra si vince combattendo, et se quelle parti che a quest'uso sono convenevoli e neccessarie vengano dal ballo aiutate, a ragione si potrà dire che conferendo all'armi serva quest'arte a qualche cosa»[27].

[27] P. LUTII, *Opera bellissima nella quale si contengono molte partite e passeggi di gagliarda*, Perugia, Pietropaolo Orlando, 1589, pp. 6-7. La compatibilità della musica e della danza con l'arte militare, e più ancora l'utilità delle prime per la seconda erano il soggetto di più di un aneddoto classico; cfr. ad esempio R. CORSO, *Dialogo del ballo*, Venetia, Sigismondo Bordogna, 1555, cc. C3v-4v (reprint Verona 1987, pp. 44-46), che dipende da LUCIANO, *De saltatione.* Dello stile cinetico elaborato all'interno della società di corte nei due ambiti della danza e della scherma propone un parallelo A. NITSCHKE, *Körper in Bewegung*, Zürich 1989, pp. 239-44.

L'affermazione da parte di Luzi che «ben potrassi ciò conoscere dal mettere il piede nella staffa» richiama da vicino l'«un passo solo, un sol movimento» del conte Ludovico: il microgesto è sufficiente ad esprimere la totalità del sistema, a rivelare – per parafrasare ancora il Castiglione – «il sapere de chi cavalca». Di nuovo, in una pagina come questa, è significativa la serie di famiglie lessicali a cui ricorre l'autore quando si riferisce a movimento positivamente connotato (fondamentali: gratia/gratiosamente, leg(g)iadro/legiadrezza, leggiermente; da non trascurare nemmeno tratti complementari quali: agevolezza, compartito, destrezza, dispostezza, variato, veloce); con preferenze che è interessante confrontare con i risultati dell'analisi della Fermor (vedi sopra). Mentre anche i punti di riferimento negativi (fatica, gravezza) contribuiscono a loro modo a definire l'ordine delle modalità gestuali valorizzate e raccomandate al lettore.

Sulla base di indizi di questo tenore sembra possibile ipotizzare che nel corso del periodo esaminato si realizzi una trasformazione la cui direzione di marcia potrebbe essere individuata nell'incorporamento progressivo nel gestire ordinario di tratti che in precedenza avevano richiesto uno sforzo ed erano apparsi come forzature e affettazioni, mentre ora si prende a considerarli naturali e ad apprezzarli esteticamente. Il segnale che un mutamento in questo senso sia ormai avvenuto si può forse registrare nell'espressione di un protagonista del movimento giansenista, Gabriel Gerberon, che pubblica nel 1678 un anonimo *Jugement du bal et de la danse*. All'inizio dell'opuscolo il teologo francese precisa che quelli di cui è pertinente occuparsi ai fini della salvezza sono i balli quali si praticano effettivamente al giorno d'oggi, con tutte le circostanze che li accompagnano. Per sgomberare il campo dall'obiezione secondo cui si potrebbe danzare in forma più decente e moralmente accettabile, egli lo ammette in via teorica, per poi subito accantonare tale possibilità come un'ipotesi poco realistica. All'interno di questa articolazione retorica del discorso, la sua provvisoria ammissione della possibilità di una danza moralmente innocente suona nei termini seguenti:

«On ne pretend pas que dans le bal et la danse tout y soit mauvais, selon toute sorte de consideration. On peut ne considerer dans le bal et dans la danse, que les pas mesurez et les mouvemens reglez qui se font avec cadence, selon ce qu'ils ont de physique et de naturel, sans rapport à la cupidité qui regne dans le bal et dans les danses, de la manière qu'elle se font ordinairement dans le monde»[28].

Che, sulla soglia di un intervento di censura morale nei confronti della danza, un autore ritenga di dover salvare di essa, in linea teorica, proprio «les pas mesurez et les mouvemens reglez qui se font avec cadence» è un segno dei tempi, che sarebbe difficile immaginare prima della metà del Seicento. E che si marchi un rovesciamento rispetto ad un'esperienza del corpo per la quale l'incedere di chi danza appariva come insopportabile artificio, lo sottolinea la strabiliante precisazione, per cui i passi cadenzati potrebbero essere considerati «selon ce qu'ils ont de physique et de naturel». Se altri sondaggi e ulteriori riscontri nelle fonti confermeranno questa impostazione del discorso come rappresentativa, e si potrà affermare che a questa data l'incedere ritmico ed in sincronia con il tempo musicale, ossia quanto prima risultava artificio, è diventato 'natura', questo significa che, nei cent'anni che separano questo testo dall'*akmé* della controversia calvinista contro la danza, l'esperienza e la percezione del portamento del corpo e del suo movimento devono aver conosciuto una trasformazione profonda.

[28] [G. GERBERON], *Jugement du bal et de la danse*, Paris 1678, p. 3.

Governo del corpo, governo dell'anima: attori e spettatori nel teatro italiano del XVII secolo

di *Bernadette Majorana*

1. Sul chiudersi del XVI secolo, nel 1596, scriveva così Tommaso Campanella nella *Poetica*:

> «Si vede che per tutta l'Italia s'usa il rappresentar la Passione di Cristo nostro Signore e de' santi con frutto de' spettatori grandissimo, perché s'impara la vita buona de' santi e loro lodi e s'inanimisce il popolo ad imitarli e morir volentieri per la verità della fede, combatter cordialmente contro eretici e contro turchi con la pazienza e con l'armi, disprezzare le potestà umane e diaboliche»[1].

Egli dà conto di una consuetudine radicata e estesa soprattutto negli ambienti animati da preoccupazioni pedagogiche e formative, come è quello gesuitico a cui fa qui riferimento, e tale da produrre nel pubblico risultati manifesti. Le vicende esemplari non sono quelle degli eroi della tragedia classica, ma quelle di Cristo e dei santi, prospettate come imitabili per mezzo di un racconto che aderisca alla Scrittura e a fonti storiche accertate; il soggetto, infatti, «non deve esser favoloso, se non pochissimo per gran necessità, perché il vero move più che il falso»[2]. L'aspirazione al martirio per la fede e alla difesa della cattolicità dovrà essere per gli spettatori l'esito più alto dell'apprendimento e dell'emulazione, insieme all'acquisto del coraggio per difendersi dagli assalti

[1] T. CAMPANELLA, *Poetica*, a cura di L. FIRPO, Roma 1944, p. 184. Su Campanella teorico della rappresentazione cfr. G. ZANLONGHI, *Tra ludus e festa. Rassegna dei nodi problematici delle teoriche secentesche sulla tragedia in Italia*, in «Comunicazioni sociali», XV, 1993, nn. 2-3, pp. 162-166.

[2] T. CAMPANELLA, *Poetica*, cit., p. 183. Il riferimento ai gesuiti è *ibidem*, p. 186.

dei nemici dell'anima: un teatro quindi che contribuisca modernamente, e devotamente, alla preparazione di membri scelti di una *ecclesia militans* e alla educazione di individui votati alla pratica eroica e tuttavia quotidiana delle virtù[3].

La testimonianza di Tommaso Campanella coincide con il consistente incremento di titoli riconducibili – nella nuova produzione drammaturgica di Cinque e Seicento – a contenuti riformistici e confessionali, con forti implicazioni pratiche (argomenti scritturali, martiriali, ispirati ai nuovi modelli di santità, dottrinali, storici antichi e contemporanei, etico-politici)[4]. E infatti, a cento anni di distanza, in un'«opera

[3] Sulla concezione moderna di santità e di virtù cfr. R. DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione*, in *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973, pp. 257-278; e, per il periodo che precede quello in esame, A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome 1981 (trad. it. *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989). Suggestioni e indicazioni per avviare il presente studio (limitato alla prima età moderna; mentre sarebbe necessario verificare tradizioni, permanenze, sostituzioni e innovazioni in un più ampio arco cronologico) mi sono venute dai saggi contenuti in S. BOESCH GAJANO-L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma 1984, S. BOESCH GAJANO-L. SCARAFFIA (edd), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991.

[4] Cfr. l'importante catalogo della produzione editoriale di area romana ricostruito da S. FRANCHI, *Drammaturgia romana. Repertorio bibliografico e cronologico dei testi drammatici pubblicati a Roma e nel Lazio. Secolo XVII*, Roma 1988, in cui si registra una notevole incidenza di titoli d'ispirazione edificante. Cfr. anche le analisi condotte in aree geografiche circoscritte da: G. DISTASO, *De l'altre meraviglie. Teatro religioso in Puglia (secoli XVI-XVIII)*, in «Musica e teatro. Quaderni degli Amici della Scala», 1987, n. 6, con una ricca sezione di testi; N. PEDUZZI, *La rappresentazione tragica a Milano, dalla metà del Cinquecento alla metà del Seicento*, tesi di laurea, Università Cattolica di Milano, relatore A. Cascetta, a.a. 1989/90 (l'ampio studio, che costituisce una prima ricognizione sistematica su Milano e Lombardia, è anche dotato di una «Cronologia» riassuntiva finale, corredata di elementi biobibliografici e di note interpretative essenziali. Ringrazio Nadia Peduzzi per avermi consentito l'utilizzazione del suo lavoro in questa sede); A. CASCETTA, *La «spiritual tragedia» e l'azione devota. Gli ambienti e le forme*, in A. CASCETTA-R. CARPANI (edd), *La scena della gloria. Studi sulla drammaturgia e lo spettacolo a Milano in età spagnola*, Milano, di prossima pubblicazione presso Vita e Pensiero. Per gli avvicendamenti tematici nel teatro gesuitico italiano fino al primo Settecento si veda G.P. BRIZZI, *Caratteri ed evolu-*

tragica» del 1696, il canonico pugliese Bartolomeo Maiullari, accademico Infiammato di Bitonto e Pellegrino di Roma, letterato e medico, mostra come le preoccupazioni e gli auspici iniziali non abbiano abbandonato il teatro nel corso del secolo: nella dedica al lettore de *Il Niceta overo la forza della castità*, allestito presso i domenicani di Barletta – parrebbe sotto la direzione dell'autore – e poi dato alle stampe, dichiara l'inefficacia di una rappresentazione su base meravigliosa, teorizzando l'opportunità di sottoporre la vicenda a interventi riduttivi, in modo da isolare e esaltare il santo in una prospettiva pratica univoca (in questo caso quella della castità, sceverata dagli episodi delle tentazioni e dalle vittorie prodigiose sui carnefici)[5]. Il tema missionario della lotta per la fede risulta adesso meno urgente, mentre quello morale e pratico viene ribadito e sottoposto a un trattamento mirato, di tipo dimostrativo. Esso sembra voler preservare i valori della esemplarità e della imitabilità, nonostante l'on-

zione del teatro di collegio italiano (secc. XVII-XVIII), in M. ROSA (ed), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 191-202, con riferimenti anche alle attività teatrali svolte nei collegi di altri ordini religiosi, come gli scolopi, i somaschi, i barnabiti. I soggetti presenti nelle produzioni drammaturgiche considerate risultano sostanzialmente equivalenti a quelli figurativi della stessa epoca, per i quali cfr. l'ormai classico E. MÂLE, *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle. Étude sur l'iconographie après le Concile de Trente*, Paris 1951. Un'interpretazione fondamentale di alcuni temi cristiani attraverso il genere teatrale delle 'rappresentazioni luttuose', in Germania tra Cinque e Seicento, è quella data negli anni venti da W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main 1963[3] (trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971).

[5] «Di più m'allontanai dall'accennato racconto, in non far passare il Niceta per altri martirii, fuorché per gl'imediati alla sua virginea costanza. Evitando quel *quem tormenta non vicerant*. Parvemi più ingegnoso il variare artifici, senza forza d'altra fisica violenza per dar più forza alla moralità, co 'l capriccio di varii assalti. Così fu più vago l'episodio; ed ebbe più del lodevole la sofferenza del martire. Se Niceta vinceva gl'ordegni de' carnefici, sarebbero le vittorie comparse miracoli. Meglio fu darle il titolo d'eroiche, come trofei della difesa virtù»: BARTOLOMEO MAIULLARI, *Il Niceta o vero la forza della castità*, Padova, Frambotto, 1696, p. 19, riportato in G. DISTASO, *De l'altre meraviglie*, cit., p. 107, alla quale rimando per notizie sull'accademia, sull'autore e sulla rappresentazione, *ibidem*, pp. 105-108.

da potente di un gusto spettacolare e di un'idea di diletto e di emozione sempre più estensivi, sanciti ormai, a fine secolo, dalle trasformazioni teorico-poetiche e da quelle commistioni formali di superba suggestione (lo sviluppo degli intermezzi, del melodramma, della tragicommedia) a cui lo stesso Maiullari è tutt'altro che indifferente[6]. Inoltre, non doveva essere estraneo alle preoccupazioni dell'autore neanche il timore di una devozione popolare ancora sensibile alle persistenze magico-rituali della cultura tradizionale, e legata piuttosto all'immagine antica dei santi, dotati di facoltà straordinarie, intercessori e taumaturghi, che non a quella attuale, presentata come modello per ciascun cristiano[7]. Nella dedica, il drammaturgo sembra infatti voler ribadire la coincidenza tra la circoscritta scena teatrale e quella ufficiale e universalmente esemplare delle moderne canonizzazioni proclamate in San Pietro[8].

Come si nota in questo caso, la scelta del tema è sostenuta e illustrata da un apparato di riflessioni, che introducono e commentano opportunamente il testo drammatico: la combinazione tra i soggetti esemplari e le parti più esplicitamen-

[6] Per questo giudizio cfr. G. DISTASO, *De l'altre meraviglie*, cit., pp. 107-108. Il quadro dello sperimentalismo e delle evoluzioni barocche è ricostruito, attraverso il caso esemplare della scena di corte, da C. MOLINARI, *Le nozze degli dèi. Un saggio sul grande spettacolo italiano nel Seicento*, Roma 1968. Per l'evoluzione dei generi e delle teorie drammatiche a quest'epoca cfr. G. ZANLONGHI, *Tra ludus e festa*, cit., in particolare pp. 199-233.

[7] Per un'indagine sugli interventi di sradicamento dei vecchi culti e di sovrapposizione dei nuovi attraverso procedimenti di tipo teatrale in area pugliese nel XVII secolo, cfr. A. ESPOSITO, *La festa del patrono s. Oronzo nella Lecce barocca*, tesi di specializzazione in Comunicazioni sociali, Università Cattolica di Milano, relatore S. Dalla Palma, a.a. 1989/90.

[8] Elementi sulle feste di canonizzazione celebrate a Roma, con documenti iconografici, sono in M. FAGIOLO DELL'ARCO-S. CARANDINI, *L'effimero barocco. Strutture della festa nella Roma del '600*, 2 voll., Roma 1977-1978, *passim*. Sui «prodotti artistici» per le canonizzazioni cfr. V. CASALE, *La canonizzazione di s. Filippo Benizi e l'opera di Baldi, Berrettoni, Garzi, Rioli, Maratti*, in «Antologia di belle arti», 1979, pp. 113-131 e *I quadri di canonizzazione: Lazzaro Baldi, Jacopo Zoboli. Produzione, riproduzione, qualità*, in «Paragone», 1982, n. 389, pp. 33-61.

te didascaliche mostra bene, infatti, in che termini si fosse affermata, dalla fine del Cinquecento e via via lungo tutto il Seicento, l'intenzione di assegnare una funzione edificante al teatro. Attraverso altri esempi tratti dalla produzione italiana[9] (soprattutto dalle lettere dedicatorie e dagli indirizzi ai lettori, nonché dai prologhi e dalle licenze) emergeranno gli elementi di una concezione della scena intesa appunto come luogo dimostrativo e persuasivo, fondante una possibile rielaborazione interiore e pratica da parte dello spettatore, con frequente riferimento alle sue facoltà psicofisiche e a operazioni affettive e mentali a esse connesse. Si vedrà come lo spettatore, in quanto cristiano, vi sia indicato come l'obiettivo potenziale di una strategia culturale e religiosa per la formazione delle coscienze e dei comportamenti: il teatro deve commuovere e muovere alla devozione, alla pietà, alla riflessione; illustrare, informare; dilettare e, in ultimo, indurre al ravvedimento e alla conversione[10]. Inoltre, vi

[9] I testi sono stati scelti soprattutto tra quelli di area lombarda e pugliese, in quanto oggetto di studi recenti che ne hanno problematizzato la natura letteraria, ricostruendo le vicende teatrali di ciascuno di essi con accertamenti nei diversi ambienti e contesti e con verifiche relative alle rappresentazioni: mi riferisco ai già ricordati lavori di G. DISTASO, *De l'altre meraviglie*, cit.; N. PEDUZZI, *La rappresentazione tragica a Milano*, cit.; A. CASCETTA, *La «spiritual tragedia» e l'azione devota*, cit., ai quali rimanderò frequentemente per indicazioni essenziali relative agli autori, alle edizioni, alle messe in scena, nonché per l'inquadramento drammaturgico di ciascuna opera.

[10] Il valore non trascurabile del teatro nella definizione degli equilibri prodottisi tra chiesa e fedeli nel XVII secolo è stato generalmente osservato anche in stretta connessione culturale e analogica con le arti figurative, la predicazione, le pratiche di meditazione e devozione (cfr. per esempio C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, I: *I caratteri originali*, Torino 1972, pp. 650-659, A. ASOR ROSA, *La nuova scienza, il Barocco e la crisi della Controriforma*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, V 1: *Il Seicento. La nuova scienza e la crisi del Barocco*, Roma-Bari 1974, pp. 29-37; F. ANGELINI, *Poesia e letteratura tragica*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, V 2: *Il Seicento. La nuova scienza e la crisi del Barocco*, Roma-Bari 1974, pp. 139-140, 203-204, L. BOLZONI, *Oratoria e prediche*, in *Letteratura italiana*, III 2: *Le forme del testo*, Torino 1984, pp. 1043-1044, 1063-1065). Su tali relazioni sarebbe auspicabile procedere in maniera circostanziata, con verifiche sulle fonti, i soggetti, i contesti, le tecniche. Qualche utile approfondimento è già presente nei citati studi di Distaso, Peduzzi e Cascetta.

si troverà espresso di frequente l'auspicio che anche la lettura di un'opera drammatica possa svolgere un ruolo importante, parallelo a quello della rappresentazione: questo dato – di per sé insufficiente a testimoniare il rapporto effettivo fra testo a stampa e messa in scena relativa – è da intendersi come una importante peculiarità del genere drammatico in volgare a quest'epoca, e spinge a considerare in modo articolato la moderna nozione di teatro. L'evocazione della funzione binaria di lettura e rappresentazione si può ritenere, infatti, la traccia di una concezione mista sottesa alla composizione del testo: anche la parola teatrale 'letta' deve poter risultare, a somiglianza di quella 'agita' in scena, una parola visiva e risonante, capace cioè di suscitare una risposta dei sensi e di incidere adeguatamente sulla immaginazione e sulla volontà, assecondando dinamiche meditative, mnemoniche e corporee, che si possano attivare – in una prospettiva pratica e devota, sia personale sia collettiva – nella dicibilità e rammemorabilità e, ancora, nella recitabilità del testo. In questi casi, il testo drammatico è un prodotto editoriale da considerare principalmente come libro di lettura[11]. In via preliminare, sarà utile inoltre osservare che gli

[11] Sulla diffusione della lettura come fattore di cambiamento e di modernizzazione cfr. R. CHARTIER, *Le pratiche della scrittura*, in Ph. ARIÈS-G. DUBY (edd), *La vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo*, Milano 1993 (ed. originale, *Histoire de la vie privée*, III: *De la Renaissance aux Lumières*, Paris 1986), pp. 76-117. Pur riferendosi a procedimenti retorici ben definiti in ambito pedagogico e accademico M. FUMAROLI, *Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia secentesche*, Bologna 1990, p. 18, rileva l'importanza «della lettura ad alta voce degli *auctores*» come «punto di partenza per gli esercizi di imitazione e di emulazione che trasformano tali modelli scritti e memorizzati in fonte di invenzione personale». Una analisi del libro di teatro edificante, come prodotto editoriale con una propria definizione, andrebbe condotta approfondendo una serie di elementi qui tralasciati: dalla situazione che determina la composizione e, prima oppure dopo, l'eventuale messa in scena del testo alla logica che regola la sequenza delle diverse parti (corredi didascalici, iconografici, testo drammatico), fino al rapporto tra autore, dedicatari, stampatori, e alla fortuna editoriale. Esemplare per lo studio della incidenza del testo teatrale nel pubblico dei lettori, benché relativo ad altro ambito, è il saggio di L. MARITI, *Commedia ridicolosa. Comici di professione, dilettanti, editoria teatrale nel Seicento. Storia e testi*, Roma 1978. Una nota riepilogativa sul problema del 'libro teatrale' è in F. TAVIANI, *Centouno*

autori di alcune opere tra quelle esaminate sono ecclesiastici con funzioni direttive e di controllo (è il caso di Rabbia nei confronti delle orsoline, alle quali egli dedica, tra varie opere devote, anche quella citata qui di seguito) oppure particolarmente attenti alla utilizzazione del testo drammatico all'interno di una situazione comunitaria (è il caso di Morone). Si tratta di segnali interessanti, che precisano la prevalente genericità della destinazione: il soggetto esemplare, teatralizzato, sembra specificare così la propria funzione disciplinante dentro una serrata concatenazione sociale.

2. Nel prologo detto dall'Angelo ne *Il trionfo della verginità*, composizione in versi e prosa di Girolamo Rabbia (1531-1594) – oblato, figura rilevante della vita religiosa milanese ai tempi di Carlo Borromeo, e priore generale delle Compagnie delle vergini di S. Orsola nonché vicario delle monache – si legge:

«Della verginità l'alta vittoria / voi sentirete adesso recitare / et insieme la sua preclara gloria, / se voi starete attente per ascoltare / et quel che si dirà nella memoria / siate contente poi di conservare: / acciò che non si perda l'opra nostra / che si vuol fare a utilitade vostra»[12].

L'ascolto attento sta quindi all'origine dell'operazione mnemonica che consentirà agli spettatori di riutilizzare per sé quanto gli attori-personaggi hanno mostrato; ma viene soccorsa anche la memoria visiva: la rappresentazione è costituita, infatti, da una serie di azioni esemplari giustapposte, compiute da diverse sante vergini, ciascuna dotata del proprio

anni di teatro in libro, in «Teatro e storia», V, 1990, n. 1, pp. 119-124, che recensisce il citato repertorio drammaturgico di S. Franchi.

[12] GEROLAMO D'ARABIA, *Il trionfo della verginità*, Cremona, Barucino Zanni, 1595, s. n. p. (su quest'opera, edita per la prima volta nel 1585, cfr. N. PEDUZZI, *La rappresentazione tragica a Milano*, cit. pp. 491-493). Per notizie biografiche su Rabbia (o d'Arabia) cfr. E. FUSTELLA, *Biografie dei sacerdoti che si fecero oblati al tempo di san Carlo (1578-1584)*, in *Memorie storiche della diocesi di Milano*, XII, Milano 1965, pp. 102-105 e G. VIGOTTI, *S. Carlo Borromeo e la Compagnia di S. Orsola*, Milano 1972, pp. 48-51.

strumento di martirio, che diventa così attributo indissolubile della figura, contrassegnandone (araldicamente, si potrebbe dire) l'identità virtuosa. Questa soluzione, che rende più esplicita la relazione tra scena, etica cristiana e tradizionale concezione memorativa per *loci*[13], torna per esempio non soltanto nel lungo proemio di un testo di chiara marca allegorica come è *Il congresso delle virtù potenziali della giustizia* di Guglielmo Molo[14], ma anche in una complessa opera di metà secolo, frutto di una forte consapevolezza attorica e scenica, *La Maddalena lasciva, e penitente* «azzione drammatica, e divota» di Giovan Battista Andreini (1576?-1654), fiorentino, comico Fedele, attore celebrato dell'Arte col nome di Lelio, drammaturgo prolifico e importante: qui, la lista degli 'interlocutori' è fornita di specificazioni riguardanti l'età, l'aspetto, il portamento, che rendono riconoscibili e ricordabili i personaggi[15].

Sulla stessa vita esemplare della santa, il minore osservante Benedetto Cinquanta – predicatore e teologo nel convento milanese di Santa Maria della Pace, eletto provinciale nel

[13] Per la quale cfr. F.A. YATES, *The Art of Memory*, London 1966 (trad. it. *L'arte della memoria*, Torino 1972 e 1993).

[14] Cfr. GUGLIELMO MOLO, *Il congresso delle virtù potenziali della giustizia*, Milano, M. Tullio Malatesta, 1611, s.n.p.: «E perché non v'inganniate vi descriverò la statura, le qualità, le vestimenta, l'imprese, i motti, e l'anni loro; dal che ne havrete piena contentezza, senza addimandar chi siano, ma solo all'aspetto, & vista delle vestimenta, & insegna saprete chi sarà ognuna di loro» (su quest'opera cfr. N. PEDUZZI, *La rappresentazione tragica a Milano*, cit., pp. 513-514).

[15] Cfr. GIOVAN BATTISTA ANDREINI, *La Maddalena lasciva, e penitente*, Milano, Gio. Battista e Giulio Cesare Malatesta, [1652], s.n.p. Non si hanno notizie dirette della rappresentazione, certamente avvenuta a Milano, come risulta dal frontespizio e dai sonetti premessi al testo in lode degli interpreti. Un commento a quest'opera, nel panorama della produzione edificante milanese, è in A. CASCETTA, *La «spiritual tragedia» e l'azione devota*, cit., par. 5. Per due precedenti composizioni di Andreini sullo stesso soggetto (1610 e 1617) cfr. S. FABRIZIO-COSTA, *Les pleurs et la grâce: «La Maddalena» de G. Andreini*, in M. PLAISANCE (ed), *Théâtre en Toscane. La comédie (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles)*, Saint-Denis 1991, pp. 113-156. Su Andreini e sulla sua attività fino agli anni trenta, cfr. S. FERRONE, *Attori mercanti corsari. La Commedia dell'Arte in Europa tra Cinque e Seicento*, Torino 1993, cap. VI e *passim*.

1617 (si hanno notizie della sua presenza a Milano fino al 1635), accademico Pacifico col nome di Selvaggio – compone un testo drammatico, *La Maddalena convertita*, guidato dalla interna necessità di trasferire e fissare sulla pagina per la lettura e di rendere visibili sulla scena i «gesti» e i «modi» della vicenda di conversione, così come egli mentalmente se li rappresenta nella sua personale devozione[16]. In un'altra opera, ancora Cinquanta richiama però l'importanza, per il lettore-spettatore, del rammemorare le parole dei personaggi non come fonte allusiva e analogica di immagini divaganti, ma come principio razionale, che sostenga una rielaborazione autonoma e tuttavia controllata e aderente all'esempio. Nel «ringratiamento fatto dalla Liberalitade», che chiude *Il figliol prodigo*, si legge infatti:

«E pur son io che vengo / a mostrar che gradirno / questi che recitorno / la vostra attentione, / e vi rendono gratie / come vi rendo anch'io / che il vostro ben desidro, e la salute. / Registrate nel core / il dir moral di questi, / che imparerete il modo di pensar bene al fine / nanti che cominci / l'opra che si promette / acciò là non si arrivi, ov'non si pensa»[17].

La preoccupazione per ciò che 'diverte', nel senso proprio di allontanare dal centro della esperienza interiore e devota, è presente d'altra parte anche nell'indirizzo ai lettori premesso da Cinquanta a una composizione non drammatica, gli *Idilii della Passione*. Qui l'autore afferma di aver voluto presentare «li concetti gnudi», senza ornamenti poetici, perché non «si perdesse la divotione, mentre si pensa alla vaga descrittione, e resti impedita la contemplatione dalla diversione della istoria»[18].

[16] Cfr. BENEDETTO CINQUANTA, *La Maddalena convertita*, Milano, Pandolfo Malatesta, 1616, «Alli benigni e cortesi lettori», s.n.p. Per notizie sull'autore e una valutazione della sua produzione drammaturgica, cfr. A. CASCETTA, *La «spiritual tragedia» e l'azione devota*, cit., parr. 2.2 e 4.

[17] BENEDETTO CINQUANTA, *Il figliol prodigo*, Milano, Gio. Battista Malatesta, 1633, p. 233.

[18] BENEDETTO CINQUANTA, *Idilii della Passione*, Milano, s.n.t., [1632], s.n.p.

Considerazioni molto interessanti per la connessione tra scena (allestita o 'letta'), rappresentazione interiore e meditazione sono fornite dal tarantino Bonaventura Morone (1557-1621), minore osservante riformato, uomo di grande, celebrata cultura, figura eminente del suo ordine. Nella «tragedia spirituale» *Il mortorio di Christo*, la didascalia che chiude il terzo atto esalta per esempio – contro «le regole d'Aristotele» e «li precetti de i gentili» – la necessità di mettere in scena l'«attione d'appiccarsi Giuda a vista del popolo, & altre simili», giacché il fine del teatro cristiano moderno è quello di «movere a santi affetti gli spettatori, col veder Christo crocefisso, e che gli si trafigga il petto, che si schiodi, &c. Giuda che si appicchi, e che si spicchi dalli demonij»[19]. È il 'vedere' che muove lo spettatore 'a santi affetti' secondo un criterio condiviso dal sistema iconografico e da quello teatrale[20]. L'importanza del montaggio tra rappresentazione e

[19] BONAVENTURA MORONE, *Il mortorio di Christo*, Venezia, Gio. Battista Combi, 1639, p. 159 (da questa edizione provengono tutte le citazioni che seguono). Insieme ad altre cinque didascalie contenenti indicazioni sull'allestimento e su problemi connessi (*ibidem*, pp. 33, 139, 140, 215, 221), anche quella citata è presente soltanto in questa edizione postuma, la quale risulta accresciuta, corretta, e integrata con quattro intermedi in musica (secondo il frontespizio, le revisioni si devono all'autore), rispetto alle stampe precedenti che ho potuto consultare: Bergamo, s.n.t., 1600; Parma, Anteo Viotti, 1613; Milano, Erede di Pietro Martire Locarni e Gio. Battista Bidelli, 1612; Milano, Gio. Battista Bidelli, 1615. Benché non si abbiano notizie di rappresentazioni, le importanti variazioni drammaturgiche subite dal testo, appunto testimoniate dalla edizione del 1639, sembrano rispondere a chiare sollecitazioni spettacolari e a già sperimentate esigenze di messa in scena. Inoltre la fortuna editoriale di Morone, che tocca anche altri suoi testi drammatici, è da tenere presente per la diffusione della concezione teatrale che l'autore promuove (de *Il mortorio di Christo*, G. DISTASO, *De l'altre meraviglie*, cit., pp. 76-77 e N. PEDUZZI, *La rappresentazione tragica a Milano*, cit., p. 235 segnalano ancora, rispettivamente, un'edizione di Bergamo 1611 e una di Cremona, Marc'Antonio Belpiero, 1612). Elementi biografici su Morone sono in G. DISTASO, *De l'altre meraviglie*, cit., pp. 38-41. Per un'analisi de *Il mortorio* in relazione all'ambiente francescano milanese cfr. A. CASCETTA, *La «spiritual tragedia» e l'azione devota*, cit., par. 2. 1.

[20] Le parole di Morone riecheggiano infatti il Paleotti teorico della rappresentazione cristiana figurata, dove afferma che «il sentire narrare il martirio d'un santo, il zelo e costanza d'una vergine, la Passione dello

emozione devota è ribadita da Morone nella lettera ai confratelli che precede *Il mortorio* e che deve servire da guida alla tragedia spirituale, per una meditazione interiore di tipo fortemente immaginativo.

«Bisogna dunque avvertire, che la morte del nostro benedetto Christo può meditarsi in cento, e mille modi, o per via di meraviglia, o di ringratiamento, o d'imitatione, o di compuntione, o di compassione, o d'allegrezza ancora, considerando il bene, che n'è seguito; e sempre ponno formarsi nell'intelletto, o nell'immaginativa, del devoto contemplante alcune specie, & immagini, che rappresentino più al vivo i misteri, che s'han da meditare, e destino più agevolmente la divotione dal cuore, e queste immagini non solo rappresentano la Passione, e la morte del Signore a quel modo che la raccontano gli evangelisti, ma vi dipingono mille altri disegni, e ritratti, che non alterano la verità dell'historia, ma l'arricchiscono; né ingeriscono cose false, ma possibili, e tacciute forsi da scrittori del Vangelo... perché havessero i contemplativi occasione d'investigarle da loro istessi»[21].

Non c'è più distinzione tra il contemplante e il poeta, piegati entrambi alle ragioni devote (in cui converge anche il verosimile di stampo aristotelico), esaltati nella loro autonomia inventiva e tuttavia aderenti, nella esplorazione e nella conoscenza del mistero della Passione, alla fonte scritturale:

«Ho voluto adornar l'attione con alcune divote speculationi..., facendo sopra il tenor dell'historia un'accordato contrapunto... d'inventioni piene di sentimenti mistici, che illustrino la scena, appa-

stesso Cristo, sono cose che toccano dentro di vero; ma l'esserci con vivi colori qua posto sotto gli occhi il santo martirizzato, colà la vergine combattuta e nell'altro lato Cristo inchiodato, egli è pur vero che tanto accresce la divozione e compunge le viscere, che chi non lo conosce è di legno o di marmo»: GABRIELE PALEOTTI, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, Bologna, Alessandro Benacci, 1581, edizione moderna in P. BAROCCHI (ed), *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, 3 voll., Bari 1961-1963, II, p. 228. Il dibattito sulle immagini all'epoca di Paleotti è analizzato da P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma cattolica*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, pp. 121-212 (ora Bologna 1984, con postfazione dell'autore).

[21] B. MORONE, *Il mortorio di Christo*, cit., s.n.p.

ghino i curiosi, movano a divotione i semplici, e spieghino con maggior pompa i ritratti della bontà, e della pietà di Dio»[22].

Dalla scena edificante alle immagini per il culto, per la meditazione, per il diletto del cuore, fino alla orazione mentale e alla più segreta vita interiore, l'esemplarità dell'azione e dei procedimenti teatrali per la vicenda meditativa personale dello spettatore sembra incarnarsi nel personaggio del centurione romano Longino, divenuto seguace di Cristo dopo aver assistito alla crocifissione. Per poter ritornare con la mente a quella vista, egli invoca la solitudine e il silenzio: «Perché vagheggi i bei purpurei nastri / de le vermiglie piaghe, / che fregian del mio Dio / l'essanimate membra / e tacendo la lingua, / entro l'adori il cor divoto e pio». Morone fa quindi seguire questa significativa didascalia: «Mettasi il Longino inginocchioni, orando, e pian piano dimostri, che gli sopravvenne l'estasi»[23]. Non basta dire: bisogna che l'attore 'dimostri', con un'azione scenica adeguata, la potenza estatica della intimità contemplativa. Il gusto della conver-

[22] B. MORONE, *Il mortorio di Christo*, cit., s.n.p. La capacità di produrre effetti visivi tramite la parola è ormai registrata, come caratterizzante la drammaturgia moroniana, nel secondo dei componimenti in lode dell'autore che precedono l'edizione del 1639 (*ibidem*, s.n.p.). G. DISTASO, *De l'altre meraviglie*, cit., pp. 77-78 riconnette le osservazioni di Morone sulla invenzione delle immagini soprattutto alla tradizione francescana; A. CASCETTA, *La «spiritual tragedia» e l'azione devota*, cit., parr. 2.1 e 4, le riferisce anche alle tecniche dell'orazione mentale e ipotizza un rapporto tra la produzione figurativa di ambiente francescano (pittura e scultura) e i processi compositivi drammaturgici e scenici.

[23] B. MORONE, *Il mortorio di Christo*, cit., pp. 214-215. La didascalia è tra quelle aggiunte nella edizione veneziana del 1639. L'azione compiuta dall'attore in scena sembra un riferimento particolarmente idoneo a guidare un'esperienza personale, corporea e interiore, soprattutto se sommato a fonti ulteriori di comportamento devoto, dalle letture alle immagini alla predicazione – tutte associate al teatro, dallo stesso Morone, nella citata lettera ai confratelli – e alle prescrizioni indirette e dirette: si pensi per esempio a quelle assai precise sui gesti da compiersi il venerdì santo per la meditazione del crocifisso, fornite in una lettera alla devota Ginevra Gozzadini dall'Armi dal suo padre spirituale (pubblicata in G. ZARRI, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento [1545-1563]*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», VII, 1976, p. 624).

sione si produrrà allora più efficacemente negli astanti, toccati e mossi dalla evidenza dell'esempio.

Il piacere della scena, ritenuto una minaccia da Benedetto Cinquanta, rappresenta, invece, alla metà del secolo, lo strumento più idoneo per rendere teatralmente persuasiva la vocazione di san Tommaso: nella dedica de *Lo Angelico* – composto dal medico veronese Francesco Pona, molto attivo in ambito accademico come teorico e drammaturgo e di cui si hanno notizie dal 1630 – lo stampatore afferma di aver pubblicato volentieri questo dramma sacro «accioché i sublimi invaghiti di dolcissimi trattenimenti possino dal thema di tal'opra apprendernc quei dettami valevoli più ad avvivare le loro menti all'operationi virtuose»[24]. Il processo richiamato tanto per il lettore quanto per lo spettatore è, anche qui, quello della rielaborazione interiore di una esperienza teatrale dilettevole, accesa dai sensi fortemente sollecitati (non mancano in questo testo le indicazioni sull'uso degli odori nel corso della rappresentazione) che, sulla base della esemplarità del contenuto (quello delle tentazioni vinte dal santo), muoverebbe le 'operazioni della mente' determinando di conseguenza l'azione pratica. Gli intermedi – quattro, raccolti «appartatamente dall'opera» sotto il titolo complessivo de *Il Gioseffo* – vanno «letti, & esaminati» prima del testo principale dedicato a Tommaso, «acciò campeggino, e dimostrino lo artificio a chiunque è virtuoso e desideroso delle altrui virtù»[25]. Perduta così la loro funzione abituale, di interruzione e variazione spettacolare nel corso dell'allestimento, essi diventano prolegomeni alla lettura meditativa, predisponendo al confronto col santo che in Giuseppe è prefigurato.

[24] FRANCESCO PONA, *Lo Angelico*, Milano, Eredi Ramellati, 1651, pp. 4-5, preceduto di un anno da un'edizione veronese, nella cui dedica a Giovanni Grimani l'autore afferma di aver scelto tale dedicatario perché «non disdegna... girar lo sguardo alle scene, dove l'artificio tenta gli ultimi sforzi allettando con gli apparati, & insieme ammaestrando co' documenti sotto velami della favola» (riportato in N. PEDUZZI, *La rappresentazione tragica a Milano*, cit., p. 611; su Pona cfr. *ibidem*, pp. 609-614 e G. ZANLONGHI, *Tra ludus e festa*, cit., pp. 172-173).

[25] FRANCESCO PONA, *Il Gioseffo. Intermedi musicali all'Angelico*, Milano, Eredi Ramellati, 1651, p. 47, in appendice a *Lo Angelico*, cit.

Torna frequente nei prologhi la convenzione drammaturgica dell'invito all'attenzione rivolto agli spettatori, già rilevato a proposito del *Il trionfo della verginità*. Ne *La speranza divina* dell'orvietano Girolamo Bennardini, sul martirio della vergine romana Reparata, l'Angelo custode si rivolge agli «ascoltanti divotissimi» chiedendo, in cambio dell'intercessione della santa guerriera, il silenzio per dare inizio alla «essemplar tragedia»[26]. Il silenzio segna la discontinuità tra l'ordinario e l'extra-ordinario della rappresentazione, tra la circolarità relazionale degli spettatori tra di loro e la polarità scena-platea; una linearità che s'impone a sostegno della funzione persuasiva dello spettacolo e che risulta condizione indispensabile alla trasmissione dei valori esemplari. E infatti gli spettatori (o i lettori) sono spesso congedati con una esortazione equivalente al richiamo iniziale, ma di segno contrario: è l'invito a tornare alla vita quotidiana, fuori del teatro, per operare secondo l'esempio ricevuto.

«Rallegrati mortal ch'oggi è risorto / quel che t'aprì con la sua croce il cielo, / né ti convien tardar più in questo luogo; / ma vanne ove ti attende / il benigno Signor per consolarti. / Non aspettar ch'Ei venga più a la croce / o al sepolcro per te, perché non puote / l'impassibil suo corpo più patire; / moviti dunque presto, e vanne, o viene / meco, che ti precedo in Galilea»[27]:

queste le parole conclusive rivolte al pubblico dall'Angelo ne *La resurrettione di Christo* di Benedetto Cinquanta. In esse, il teatro, il qui e adesso della rappresentazione, si configura metaforicamente come il tempo e il luogo dell'umanità prima della risurrezione, lo spazio irredento del peccato: l'Angelo usa infatti espressioni manifestamente legate alla presenza fisica e all'azione compiuta in rapporto allo spazio in cui egli – e il pubblico con lui – si trova in quel momento. Questo rivelarsi improvviso della inadeguatezza e imperti-

[26] GIROLAMO BENNARDINI, *La speranza divina*, Milano, Gio. Giacomo Como, 1607, s.n.p. (sull'opera e l'autore cfr. N. PEDUZZI, *La rappresentazione tragica a Milano*, cit., pp. 505-506).

[27] BENEDETTO CINQUANTA, *La resurrettione di Christo*, Milano, Gio. Giacomo Comi, 1617, p. 180.

nenza del luogo per la realizzazione di un destino personale veramente cristiano sembra dover avere il potere di richiamare lo spettatore alla propria coscienza e alla realtà concreta, rendendo urgente, e evidente, la necessità di scegliere tra la seduzione mondana e la vita eterna. Il teatro si presenta quindi come luogo di forte attrazione sensoriale-affettiva e, a un tempo, di regolazione e risignificazione del percepito in ordine alla vicenda interiore e etica di ciascun singolo spettatore. Anche il finale della già ricordata *Maddalena lasciva, e penitente* di Andreini è un'esortazione allo spettatore perché, distogliendosi dalla scena ormai conclusa, intraprenda il cammino di conversione sulle orme della santa[28]. Laddove ad apertura di libro, Giovan Battista Andreini aveva presentato così la sua opera:

«L'autore, ad imitazione de' più esimi poeti, e particolarmente di Virgilio nel 6, introduce Maddalena contemplatrice delle pene del Signore, a vederle come presenti le fossero; e parimente a parlar del luogo alpestro, là dove a penitenza ridur ella dovrassi; questo non solo in virtù d'una fissa imaginatione; ma d'un'estasi dal Redentore concedutale. Cotanta licenza lo stesso autore lecita fassi in virtù del lodevolmente usato prochronismo. E sicome presentemente addita Anchise ad Enea i suoi nepoti romani, che doppo molti anni nascer doveano. Così qui per abbellimento aggiuntivo dell'opera, fassi che tutto quello, che parla, & estaticamente vede Maddalena, ancor l'orchestra spettatrice il vegga»[29].

Queste osservazioni rivelano un legame più preciso postulato tra la scena e i riguardanti: quella che nell'*Eneide* costituiva la capacità di antivedere le generazioni future assegnata da Anchise al figlio, nel corso del viaggio agli inferi, diventa, nell'interpretazione di Andreini, la possibilità offerta allo spettatore di vedere ciò che Maddalena contempla nell'esta-

[28] Cfr. G.B. ANDREINI, *La Maddalena*, cit., p. 152.

[29] *Ibidem*, «A chi legge», s.n.p. Il riferimento è a *Eneide*, VI 679-901: M. FUMAROLI, *Eroi e oratori*, cit., pp. 52-53 considera questo passo del poema virgiliano come un paradigma della riflessione drammaturgica e retorica, ricorrente nell'attualizzazione della grandezza e della virtù degli eroi antichi, e significativo soprattutto nella tragedia classicista francese, da Corneille a Racine.

si (una visione non riconducibile a un'operazione immaginativa consueta, ma possibile unicamente in virtù di una facoltà elettiva, come Andreini precisa), di assistere insieme a lei alla Passione di Cristo. La scena costituirebbe la proiezione esteriore di ciò che Maddalena vede dentro di sé, così che la percezione sensibile dell'elaborato mentale e affettivo del personaggio consente al riguardante di farsene partecipe. Qualcosa di simile diceva, ancora Andreini, nell'appello al lettore della «sacra rapresentatione» *L'Adamo*, riflettendo sulla importanza dei dati scenici, còlti dallo spettatore attraverso i sensi al fine di poterli riconnettere con la propria esperienza interiore. Bisogna per questo che «le cose sieno più intese dall'intelletto con que' mezi, ch'a sensi s'aspettano: poscia che in altra guisa come le tante tentazioni, che in un punto sostennero Adamo, & Eva furono nell'interno della loro mente, così non ben capire lo spettator le poteva». È quindi necessario «rappresentare quegl'interni contrasti per mezo d'imagini, e voci, pur tutte umane», cioè attraverso i personaggi del Mondo, della Carne, del Diavolo e del Serpente, interpretati da attori che compiono azioni comprensibili e riconoscibili. L'estrinsecazione dell'attività psichica sulla scena deve però condurre altrove; e infatti Andreini prosegue: «Rimira dunque, lettor benigno, più la sostanza, che l'accidente, per così dire, contemplando nell'opera il fine di portar nel theatro dell'anima la miseria, & il pianto d'Adamo, e farne spettatore il tuo cuore, per alzarlo da queste bassezze, alle grandezze del cielo, co'l mezo della virtù, e dell'aiuto di Dio»[30]. In quanto sede della vita interiore e della coscienza virtuosa, l'anima è intesa come l'approdo verso cui devono procedere le azioni sceniche, dall'attore sul palco allo spettatore in platea, dal testo al lettore, ricreando in lui quel teatro mentale, quel nuovo spettacolo a partire dal quale può determinarsi l'agire del vero cristiano.

L'enunciazione frequente nei testi del ruolo persuasivo, dilettevole e riflessivo assegnato o riconosciuto al teatro (presente, come si è potuto vedere, anche in forma di istruzione,

[30] GIOVAN BATTISTA ANDREINI, *L'Adamo*, Milano, Geronimo Bordoni, 1617, s.n.p. (una prima edizione, sempre di Bordoni, è del 1613).

per la visione o per la lettura) sembra costituire quindi il punto di raccordo, l'emergenza di una serie di elementi intenzionali, corrispondenti a dispositivi espressivo-comunicativi che tendono a prefigurare un esito di conversione simmetrico e conseguente. L'insieme di questi aspetti non descrive tuttavia un meccanismo di azione-reazione: nella sua apparente eloquenza, il testimone letterario ha un'autorevolezza soltanto relativa. Anzi: ne va considerata la parzialità, quando non la implicita tendenziosità. Se si seguissero infatti soltanto le tracce più manifeste – quelle fin qui considerate, che sono anche quelle immediatamente riconducibili al clima complessivo della religiosità e della devozione post-tridentine – i termini della questione rischierebbero di risultare sbilanciati e di produrre una anamorfosi interpretativa: come se il molto che vediamo dell'assunto strategico, osservando i testi nelle parti in questo senso più esplicite e dichiarate, fosse anche il documento della efficacia del risultato trasformativo ottenuto. E così non è: al cambiare del punto di osservazione, la coerenza e la capillarità della proposta etica rilevata nei testi coincide con un'immagine diversa e assai meno definita. Giacché la conversione dello spettatore in virtù del teatro edificante «dalla scapigliatura alla spiritualità» – come dice il gesuita Giovan Domenico Ottonelli (1584-1670)[31] – è scarsamente testimoniata; e quando lo è, non si può escludere di trovarsi di fronte a un'evenienza possibile ma non significativa, come ancora Ottonelli fa notare[32]; oppure di fronte all'enfatizzazione di un fenomento tanto più notevole quanto più era raro o, piuttosto, difficilmente verificabile, legato a un'evoluzione personale e prima di tutto interiore; oppure ancora, ipotizzabile solo in stretta connessione con altre pratiche devote[33].

[31] GIOVAN DOMENICO OTTONELLI, *Della christiana moderatione del theatro*, I, Firenze, Luca Franceschini & Alessandro Logi, 1648 (I ed. 1646); II, Firenze, Gio. Antonio Bonardi, 1649; III, Firenze, Luca Franceschini & Alessandro Logi, 1649; IV, Firenze, Gio. Antonio Bonardi, 1652; V, ivi, 1652. Cito dall'ampia antologia del testo in F. TAVIANI, *La commedia dell'arte e la società barocca. La fascinazione del teatro*, Roma 1969, p. 467.

[32] *Ibidem*.

[33] Qualche esempio di conversione attraverso il teatro: Ottonelli ricorda

Sia quando ha una genesi letteraria, sia quando trascrive e tramanda un'esperienza scenica, il testo teatrale non costituisce allora un documento culturale e sociale univoco. Non soltanto perché può essere sempre ulteriormente declinabile e moltiplicabile, nelle funzioni, negli usi, nelle forme; ma anche perché, nel caso della messa in scena, tra il testo e il pubblico si frappone la concretezza dell'attore, il cui ruolo è centrale benché ricostruibile – rispetto alla soverchiante incidenza del testo nella tradizione moderna – attraverso testimonianze deboli, spesso latenti e frammentarie nel quadro storico-documentale[34]. È dall'attore, infatti, che il modello

che dopo una rappresentazione del *Christus iudex* del gesuita Stefano Tucci, realizzata a Roma nel 1573 di fronte al pontefice, «molti si compunsero di modo che risolsero d'abbandonare i belli e graziosi pomi d'oro del mondano giardino, e d'entrare nel penoso deserto della santa penitenza, abbracciando la croce di Cristo per mezzo della *vita mortificata* e della religiosa professione» (*ibidem*. Per quest'opera di grande risonanza, imitata e rappresentata più volte, ma edita soltanto nel 1673, dal gesuita Giovan Lorenzo Lucchesini, probabilmente con interventi significativi rispetto alla stesura originaria di Tucci, cfr. F. TAVIANI, *Christus iudex, tragoedia p. Stephani Tuccii saepius habita*, in S. CARANDINI [ed], *Meraviglie e orrori dell'aldilà. Intrecci mitologici e favole cristiane nel teatro barocco, atti del convegno, Roma novembre 1993*, di prossima pubblicazione a Roma, presso Bulzoni). «Gran compunzione, e conversione di peccatori» è registrata tra il pubblico che il 20 giugno 1584, nel cortile del convento dei minori osservanti di S. Pietro a Bari, assistette alla rappresentazione della *Historia del giudizio universale*, che Antonio Puteo, vescovo della città, aveva composto riadattando lo stesso *Christus iudex* (l'informazione, tratta da Antonio Beatillo, *Historia di Bari*, Napoli 1637, è riportata in G. DISTASO, *De l'altre meraviglie*, cit., p. 25, che alle pp. 27-36 pubblica parzialmente il manoscritto inedito di ANTONIO PUTEO, *Historia del giudizio universale*). «Ammirazione, silenzio e poscia plauso,... gemiti, suspiri e verissime lacrime» sono ricordati dal gesuita Bernardino Stefonio nel corso della rappresentazione del suo *Crispus* a Napoli nel 1603, quando anche tre dei giovani attori decisero di entrare in noviziato (la notizia, tratta da una lettera di padre Stefonio, è riferita da M. FUMAROLI, *Eroi e oratori*, cit., pp. 219-220, il quale ritiene che gli effetti determinati dallo spettacolo sul pubblico siano analoghi a quelli indicati da Ignazio per l'esercitante in virtù delle rappresentazioni mentali previste dagli *Esercizi spirituali* e siano comunque legati al clima devozionale post-tridentino. Per il rapporto tra oratoria gesuitica, recitazione e spiritualità ignaziana cfr. dello stesso autore, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève 1980, pp. 354-391).

[34] «L'affermarsi della stampa creerà sempre più l'illusione che la dram-

virtuoso viene agito, istituendo così un luogo corporeo e progettuale della esperienza teatrale; ed è ancora l'attore che elabora una regola individuale e una competenza introducendo a una pratica sociale in cui il teatro si configura non come condizione fissa e astratta per la diffusione di contenuti, ma come spazio e tempo di sperimentazione, di condivisione emotiva e intellettuale, di risorse intime, di sensibilità e di saperi. In vista dell'attore, il testo deve essere allora considerato non solo parziale, ma anche drammaturgicamente provvisorio[35].

3. Una fonte utile a riconquistare l'attore dentro l'orizzonte della scena edificante è l'Argomento, quello speciale genere di testo a stampa, sintetico e descrittivo, che si distribuiva tra il pubblico in occasione degli spettacoli allestiti dagli allievi di collegio. L'esistenza di un Argomento dice infatti che ci troviamo di fronte al referto – l'unico nella maggior parte dei casi – di una rappresentazione corrispondente certamente avvenuta, senza i possibili tradimenti interpretativi

maturgia virtuale e preventiva sia l'unica esistente, relegando la drammaturgia concreta nell'oblio della perdente tradizione orale»: così S. FERRONE, *Drammaturgia e ruoli teatrali*, in «Il castello di Elsinore», 1988, n. 3, p. 40, il quale distingue appunto tra una drammaturgia di tipo letterario («virtuale e preventiva») che, in sede storiografica, pare saturare l'esperienza teatrale tra XVI e XVIII secolo, e una imponenente drammaturgia centrata sull'attore («effettiva e consuntiva»), eventualmente riordinata anche in funzione della edizione a stampa. Un energico richiamo a uscire dal «falso dilemma» e dagli anacronismi interpretativi della opposizione tra testo e spettacolo, relativamente alla cultura retorica e drammatica dell'Ancien Régime, è in M. FUMAROLI, *Eroi e oratori*, cit., che, in tutti i saggi raccolti in questo volume, sottolinea il valore della parola non come scrittura e archivio letterario distinto dal corpo dell'interprete, ma come eloquenza, atto comunicativo vivo e concreto, esperienza relazionale, luogo di fondazione della identità sociale moderna. Per alcune importanti puntualizzazioni sulla storiografia dell'attore cfr. C. MELDOLESI, *L'attore, le sue fonti e i suoi orizzonti*, in «Teatro e storia», IV, 1989, n. 2, pp. 199-214.

[35] Questo passaggio dal testo drammatico come giacimento tematico all'attore come individuo socialmente attivo è riconducibile al quadro intepretativo della prima età moderna proposto da P. SCHIERA, *Disciplina, disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 315-334.

causati, in questo senso, dalla frequente allusiva ridondanza dei testi drammatici integrali. Il materiale testuale delle rappresentazioni rimaneva quasi sempre manoscritto per l'uso dei recitanti e privo di formalizzazione letteraria, essendo lasciata la pienezza della esperienza teatrale interamente al processo pedagogico[36]. Nella proliferazione di contenuti didascalici, dal riferimento ai virtuosismi vocali e mimici alle soluzioni scenografiche, l'intenzione esplicativa dell'Argomento è immediatamente evidente: il testo si offre allo spettatore come guida alla visione, strumento di comprensione formale della favola, tra valori morali e valori sociali.

Si può dire, però, che svelando in parte, con variabile grado di dettaglio, i meccanismi che rendono efficace la finzione, esso allude anche a quello che sta prima della rappresentazione, allo studio e alla disciplina, segnalando implicitamente la serie degli esercizi, degli aggiustamenti, dell'individuazione e del perfezionamento delle qualità dei singoli, che del teatro pedagogico è a un tempo la matrice e il fine. E se questa somma di fattori (la prova scenica e le pratiche educative che a essa conducono) era ascrivibile a un quadro di regolazione e di induzione di comportamenti, di adegua-

[36] L'uso dell'Argomento (o Scenario o Perioca) è noto soprattutto nella consuetudine gesuitica: cfr. B. FILIPPI, *Emergenza del teatro nella pedagogia gesuita: il Collegio Romano nel XVII secolo*, tesi di dottorato in Discipline dello spettacolo, Università degli Studi di Bologna, a.a. 1990/1991, pp. 138-149 (nella tesi viene considerato un *corpus* di circa cento Argomenti; la ricerca è stata ulteriormente approfondita dalla Filippi in *La Scène jésuite au Collège Romain au XVIIe siècle*, thèse de doctorat n.r., sous la direction de Jacques Revel, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, mai 1994). Per il teatro di collegio in Italia, con particolare attenzione a quello gesuitico, si vedano le molte indicazioni contenute in G.P. BRIZZI, *Caratteri ed evoluzione*, cit., con bibliografia, alle quali si aggiungano quattro recenti studi specifici: oltre ai due citati lavori della Filippi, anche G. DAMIANO, *Il teatro gesuitico a Milano nei secoli XVI e XVII: il collegio di Brera e la tragedia di Emanuele Tesauro*, tesi di dottorato in Teoria e storia della rappresentazione drammatica, a.a. 1992/1993 e dello stesso, *Il collegio gesuitico di Brera: festa, teatro e drammaturgia tra XVI e XVII secolo*, in A. CASCETTA-R. CARPANI (edd), *La scena della gloria*, cit. Riferimenti all'attività teatrale e alla stampa di Argomenti nei collegi dei barnabiti milanesi sono in A. CASCETTA, *La «spiritual tragedia» e l'azione devota*, cit., par. 3.1.

mento ai ruoli sociali, con funzione di conferma e rafforzamento di un progetto culturale complessivo, illustrato e esaltato dalla scena al cospetto della collettività[37], si può immaginare, tuttavia, che nella esperienza teatrale qualcosa potesse sfuggire a tale determinazione tattica e estrinsecamente sociale. Proprio per il potenziale personale che l'esercizio oratorio della recitazione riusciva ad attivare e a mettere a frutto[38], non soltanto lo scolaro doveva essere docile a farsi modellare nel calco dell'eroe e nelle convenzioni della regola retorica, ma era probabilmente animato da una dialettica soggettiva che risulta oggi non più ricostruibile[39]. Era lo

[37] Per questa funzione del teatro di collegio cfr. le osservazioni di G.P. BRIZZI, *Caratteri ed evoluzione*, cit., pp. 184-187.

[38] L'interazione tra regola e individuo nella pratica retorico-drammatica dei gesuiti è analizzata nei già ricordati studi di M. FUMAROLI, *Eroi e oratori*, cit., in particolare pp. 197-290. Si può affermare che il teatro gesuitico, oltre che del modello oratorio classico, sia un tramite visibile anche della *disciplina corporis* di tradizione cristiana monastica, radicata tra l'altro nel concetto di reciproco controllo tra anima e corpo, che Dilwyn Knox considera alla base delle caratteristiche comportamentali dei laici in età moderna (cfr. D. KNOX, *«Disciplina». Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 335-370). Sulla letteratura di comportamento e sul valore della creanza cristiana basato sul «principio di consonanza» tra esteriore e interiore cfr. il fondamentale saggio di G. POZZI, *Occhi bassi*, in E. MARSCH-G. POZZI (edd), *Thematologie des Kleinen – Petits thèmes littéraires*, Fribourg 1986, pp. 162-211.

[39] Le fonti ufficiali dell'attività spettacolare svolta nei collegi (Argomenti, relazioni, cronache di vario tipo) tendono soprattutto a promuovere e a confermare il modello educativo espresso sulla scena, e non danno conto degli aspetti più intrinsecamente individuali della esperienza, che pertanto, sulla base circoscritta di questi documenti, possono essere solo ipotizzati. In questo senso, più che in rapporto con l'ordinamento didattico della *Ratio studiorum*, la pratica teatrale di collegio andrebbe attentamente valutata in relazione con gli *Esercizi spirituali* in quanto elemento unificante profondo dell'intera pedagogia gesuitica e metodo basato su un procedimento analitico e sulla trasmissione e costituzione di tecniche personali attraverso uno speciale addestramento impartito dall'istruttore all'esercitante. La questione andrebbe approfondita anche in rapporto con le altre pratiche che, nella formazione complessiva degli allievi, si sovrapponevano in parte a quella teatrale, avvalendosi di analoghi procedimenti psicofisici: mi riferisco soprattutto alla lettura dei testi devoti,

spettatore che sulla scena poteva riconoscere, sovrapposti, il personaggio esemplare e l'operazione individuale condotta dallo scolaro, còlti in un'unità di contenuto e azione che – in virtù del dispositivo della rappresentazione come esame – mostrava e rendeva oggettivo l'esito del processo formativo, l'interiorizzazione della norma favorita da una adeguata capacità di gestione del corpo, spazio visibile e controllato di accadimenti mentali, affettivi e fisici. L'Argomento rendeva allora meglio interpretabile la scena di collegio come occasione e condizione di verifica, apoteosi della visibiltà della prova, offerta in forma dilettevole e celebrativa[40].

alla recitazione a memoria delle preghiere, alle consuetudini collettive finalizzate alla pietà e alla devozione. Una sintesi del modello scolastico gesuitico relativamente a questo tipo di attività è in M. TURRINI-A. VALENTI, *L'educazione religiosa*, in G.P. BRIZZI (ed), *Il catechismo e la grammatica*, I: *Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700*, Bologna 1985, in particolare pp. 350-356, con bibliografia. Utili spunti anche per la valutazione della esperienza teatrale sono nell'analisi della politica educativa gesuitica proposta da G. ANGELOZZI, *La «virtuosa emulazione». Il disciplinamento sociale nei «seminaria nobilium» gesuitici*, in *Sapere e/è potere. Discipline, dispute e professioni nell'università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*, 3 voll., Bologna 1990, III: A. DE BENEDICTIS (ed), *Dalle discipline ai ruoli sociali*, pp. 85-108.

[40] Sull'esame come momento 'visibile' e 'ritualizzato' della società disciplinare sei-settecentesca, cfr. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975 (trad. it., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976, pp. 202-206, con un cenno anche al teatro gesuitico, pp. 174-176). Proprio in rapporto alla periodizzazione foucaultiana P. SCHIERA, *Disciplina, disciplinamento*, cit., p. 323, propone di ricondurre quei «processi di differenziazione sociale che accompagnarono l'acquisto di competenza d'azione da parte degli individui... ad una intepretazione globale, a matrice probabilmente religiosa, capace di retrodatare il processo di crescita della sensibilità e dell'autocontrollo individuale» al XVI secolo: in quanto fenomeno di rilievo nel quadro della disciplina moderna (come notato da M. RASSEM, *Riflessioni sul disciplinamento sociale nella prima Età moderna con esempi dalla storia della statistica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 68-69) anche l'attività teatrale degli scolari di collegio si deve considerare come un elemento consistente di tale processo di individuazione. La questione riguarda, analogamente, anche il formarsi delle compagnie di comici professionisti italiani alla metà del XVI secolo, e – con il primo trentennio del secolo successivo – il definirsi del mestiere di attore e di attrice all'interno della società moderna (cfr., per questo, le ricostruzioni di F. TAVIANI-M. SCHINO, *Il segreto della Commedia del-*

Gli elementi dello spettacolo sono per esempio ben riassunti nell'*Argomento, Allegoria et Idea del Teseo*, un testo del 1649[41]. La sequenza viene fornita scandendola, scena dopo scena, con la descrizione dei diversi apparati. Il pubblico presente in sala, allora, non sarà ingenuo neanche di fronte agli aspetti più suggestivi della rappresentazione, della quale è continuamente ribadito il principio dell'apparenza – quel che la scena mostra, quel che della scena si vede – indicando però sempre, al contempo, ciò che essa nasconde, il marchingegno, l'invenzione pratica, il presupposto tecnico, insomma, su cui si fonda la finzione. Si fa inoltre riferimento alla riconoscibilità della tipologia espressiva, gestuale e vocale, alla quale gli affetti sono ricondotti, utile soprattutto per chi, non conoscendo il latino, non avrebbe potuto accedere alla comprensione dell'azione principale (soltanto prologo e intermedi sono in volgare): «dagl'atteggiamenti esterni de' recitanti s'arriverà facilmente il lor sentimento»[42]. Il pubblico, quindi, è messo in condizioni di apprezza-

l'Arte. La memoria delle compagnie italiane del XVI, XVII e XVIII secolo, Firenze 1982 e di C. MOLINARI, *La Commedia dell'Arte*, Milano 1985; e inoltre C. MELDOLESI, *La microsocietà degli attori. Una storia di tre secoli e più*, in «Inchiesta», XIV, 1984, nn. 63-64, pp. 102-111, che pone efficacemente il problema della «omissione delle fonti attoriche» nella storiografia della età moderna; nonché S. FERRONE, *Attori mercanti corsari*, cit., capp. I-IV, con molte indicazioni di metodo e ricca documentazione relativa anche ai meccanismi di disciplinamento operanti nella vita consociativa e personale dei comici), non disgiunto dall'affermazione della propria identità morale e religiosa (cfr. B. MAJORANA, *Un «gemino valor»: mestiere e virtù dei comici dell'arte nel primo Seicento*, in «Medioevo e Rinascimento», NS, VI, 1992, 3, pp. 173-193).

[41] *Argomento, Allegoria et Idea del Teseo*, Milano, Filippo Ghisolfi, 1649. La tragedia a lieto fine a cui l'*Argomento* corrisponde fu rappresentata a Milano dagli scolari dell'Università di Brera in onore di Maria Anna d'Austria (cfr. E. CENZATO, *La festa barocca: la real solenne entrata di Maria Anna d'Austria a Milano nel 1649*, in «Archivio storico lombardo», IV, 1987, pp. 47-99).

[42] *Argomento*, cit., p. 9. Cfr., per esempio, l'«Idea dell'atto quarto», un intermedio: i consiglieri dell'Inganno «allegri fanno un ballo a otto. Il ballo è conforme alla qualità delle persone instabile, hor presto, hor grave, hor languido, pieno di laberinti, e di ruote, gli manca spesso il piede, e cadono, a mostrare, che gl'ingannatori spesso cadono prima, che faccino cadere altri» (*ibidem*, p. 28).

re come la superficie recitativa sia la manifestazione disciplinata di un sentimento: sembrerebbe che proprio questo passaggio, dalla passione alla sorvegliata elaborazione di essa, possa essere il parametro o il riferimento analogico per un eventuale processo imitativo, che potrà avviarsi nel ricordo della rappresentazione, riattivando le percezioni teatrali in una sfera più interna e meditativa. Durante lo spettacolo, infatti, l'esperienza corporea compiuta dall'attore sulla scena determina nello spettatore non un'azione, ma una attivazione commotiva (anche legata alla natura delle vicende rappresentate) e intellettuale. L'Argomento pare esaltare questa attitudine interiore, utilizzandola per orientare non solo la visione dello spettacolo, ma eventualmente anche la fase riflessiva, in modo da preparare scelte comportamentali aderenti a un adeguato obiettivo etico[43]. In questo caso, ciò che si è osservato sulla scena costituirebbe un riferimento concreto, utile a mantenere entro il perimetro corretto della rappresentazione esemplare fornita dall'attore il processo personale di rielaborazione del sentimento.

Inoltre, il modo in cui la materia informativa tende, negli Argomenti, ad articolarsi e a disporsi induce a supporre che questo tipo di testo sia concepito anche come protocollo per l'esercizio di riflessione che lo spettatore potrà compiere dopo lo spettacolo. Si legge, ad esempio: «Perché la spiegatione riesca più distinta si stampa con carattere diverso [corsivo] quello che tocca l'Idea, da quello [tondo], ch'appartiene alla realtà dell'Attione»[44]. La notazione tipografica non è priva d'interesse, perché è indizio, appunto, di un'attenzione costante non solo ai livelli e ai tracciati della comprensione dello spettacolo, ma anche al recupero posteriore di esso,

[43] Sulla rielaborazione compiuta dallo spettatore come processo imitativo interiore dell'azione visibile dell'attore cfr. S.M. EJZENŠTEJN, *Teoria generale del montaggio*, Venezia 1985, pp. 178-201. Le osservazioni contenute in questa parte del saggio *Montaž* la cui stesura fu avviata nel 1935, costituiscono un confronto di ordine squisitamente tecnico tra il lavoro dell'attore secondo il 'sistema' del grande regista e attore russo Konstantin S. Stanislavskij (1863-1938) e il 'sistema' tradizionale della orazione mentale e particolarmente degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio.

[44] *Argomento*, cit., p. 10.

attraverso la lettura. Anche nel libretto contenente l'Argomento, come già sulla scena, il vago e il dilettevole di prologo e intermedi è tenuto distinto dal decoro esemplare dell'azione principale: l'elemento formale della stampa potrà diventare un ausilio a rammemorare la composizione della materia rappresentativa. La suggestione visiva, la qualità della strumentazione tecnico-espressiva dell'attore insieme allo schema esplicativo fornito con l'Argomento sembrano, insomma, le condizioni per la permanenza mnemonica dell'immagine, del gesto, della voce, e parrebbero voler rendere più perentoria e meno effimera l'esperienza teatrale, inducendo lo spettatore – che è ormai, qui, più propriamente il cristiano – a esercitare su un oggetto divenuto infine tutto interiore, richiamabile e manipolabile a piacimento, la propria attiva capacità di riflessione. Il teatro pare così assimilato a quei processi che guidano, nella stessa direzione, la vita di pietà, attraverso le letture devote o la contemplazione delle immagini; e, ancora, pare sottratto alla dominante empatica che lega attori e spettatori, alla esperienza psico-sensoriale bruciante della scena, non esente da pericoli neanche nel caso delle opere edificanti[45].

L'analisi dell'Argomento consente, allora, di individuare una relazione più stringente tra scena e spettatore; ma soprattutto mette in luce l'attore come soggetto fondamentale della esperienza teatrale e dei processi che a essa conducono. A

[45] Sarebbe interessante verificare se e in quale misura anche il teatro, rappresentato e letto, occupi un posto nella serie degli apparati che mediano il rapporto tra i fedeli e le fonti scritturali dopo le restrizioni nell'uso della Bibbia in volgare disposte nel 1554 dall'Indice di Paolo IV e poi nel 1564 da Pio IV. Per le vicende editoriali della produzione biblica in volgare italiano cfr. E. BARBIERI, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, I, Milano 1992. Una sintesi della drammaturgia francese cattolica e protestante ispirata alla Scrittura, dalla fine del Quattrocento al Cinquecento, è in M. SOULIÉ, *Le théâtre et la Bible*, in G. BEDOULLE-B. ROUSSEL (edd), *Les temps des Réformes et la Bible* (Bible de touts les temps, 5), Paris 1989, pp. 635-658; l'uso propagandistico confessionale di alcuni temi veterotestamentari in area calvinista è analizzato da D. LORD SMAIL, *Predestination and the Ethos of Disinheritance in Sixteenth-Century Calvinist Theater*, in «Sixteenth Century Journal», XXIII, 1992, n. 2, pp. 303-323.

questo proposito, è eloquente la posizione sulle attività recitative scolastiche espressa da Silvio Antoniano all'interno del suo trattato sulla educazione, concepito proprio negli anni che vedono definirsi la *Ratio studiorum* gesuitica. L'intervento è animato infatti da un'attenzione, di segno tutto pedagogico, rivolta più al giovane attore che agli effetti dimostrativi e didascalici della rappresentazione sullo spettatore.

«È utile, & dilettevole maniera di ricreatione, maggiormente per i giovanetti studiosi, quello che molti religiosi usano di fare, cioè che alcuna attione humana si imiti, & rappresenti dai medesimi fanciulli, come se fossero quelle istesse persone, che altre volte veramente furono, o si presuppone, che fossero operatori di quella attione, & senza dubbio questa è una maniera di comedia, ma accomodata a materie più gravi, & più fruttuose, come sono le vite de' santi, et altre simili, che possano dare esempio, et instruttione di vera virtù»[46].

I ragazzi quindi devono rappresentare azioni che conoscono per averle già compiute o che possono immaginare come ascrivibili al piano della loro esperienza: è una osservazione di rilievo perché riconduce il tema della imitabilità dell'azione virtuosa nell'alveo della effettiva o supponibile controllabilità dell'azione medesima (qui commisurata al giovane attore per essere estendibile allo spettatore). Così, i valori medi di una realtà accessibile e nota non vengono rimossi, ma permangono, pur corretti e adeguati al parametro di quelle storie di santi nelle quali paiono dover confluire non solo l'intenzione etica dell'educatore, ma anche la vitalità fantastica e immaginativa dei fanciulli. E in tal senso il riferimento al genere della commedia – quasi in forma di *excusatio* –

[46] SILVIO ANTONIANO, *Dell'educatione christiana de figliuoli*, Cremona, Marc'Antonio Belpiero, 1609, pp. 470-471 (I ed. 1584). Su Antoniano cfr. P. PRODI, *Antoniano, Silvio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, III, Roma 1961, pp. 511-515; A. BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in *Storia d'Italia. Annali*, IV: *Intellettuali e potere*, Torino 1981, pp. 268-277; V. FRAJESE, *Il popolo fanciullo: Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della Controriforma*, Milano 1987.

esplicita il percorso di ragionamento di Antoniano, tra funzionalità della recitazione e delle regole poetiche alla natura del fanciullo e scopi pedagogici: «percioché questo non è se non un gioco, il cui fine è ricreare la gioventù, con qualche frutto dell'animo»[47].

4. L'accostarsi all'attore (studente, fanciullo, accademico) consente anche di verificare che quello che nei testi drammatici edificanti si è configurato – attraverso la polarità di esempio e imitazione – come postulato ideologico della trasformazione dell'ordinario e del consueto diventa, nella esperienza recitativa, il presupposto intenzionale e la condizione operativa del fare teatro. La preparazione di uno spettacolo fino alla messa in scena determina, infatti, inversioni, differenze, sospensioni e adattamenti rispetto alla quotidianità: la disponibilità al cambiamento e alla temporanea ridefinizione dei ruoli sociali, relazionali e individuali, è pertanto fondamentale nell'adesione all'attività teatrale non professionistica e extra-feriale, con obiettivi tanto pedagogici, e generalmente formativi, quanto devoti o ricreativi. All'interno del gruppo che organizza e allestisce lo spettacolo ciascuno potrà avere un compito molto diverso da quello di cui è investito in altri segmenti della propria vita, potrà occupare uno spazio gerarchicamente diverso, più alto o più basso, assumere una funzione opposta a quella abituale; in coloro che reciteranno, le caratteristiche fisiche, la statura o la corporatura, i tratti somatici e la qualità della voce, potranno essere pertinenti alla scena, e quindi valorizzati in funzione di essa, e del tutto sgraditi invece o limitanti in ambito sociale[48]. Si determina insomma una situazione fortemente mobilitante, della cui complessità è buon esempio la realiz-

[47] S. ANTONIANO, *Dell'educatione christiana de figliuoli*, cit., p. 471.

[48] Questi tratti qualificanti della esperienza teatrale non professionistica coincidono in parte con quelli più generali delle istituzioni accademiche, definiti da A. QUONDAM, *L'accademia*, in *Letteratura italiana*, I: *Il letterato e le istituzioni*, Torino 1982, pp. 825-831 (e in special modo p. 829, per quel che riguarda la qualità «festiva» dello spazio-tempo accademico, con inversione e assunzione di ruoli opposti a quelli feriali).

zazione de *Il martirio di s.ª Agata* composto per l'accademia fiorentina degli Infiammati da Iacopo Cicognini (1577-1633), notaio, uomo di profonda esperienza letteraria e drammaturgica.

Meglio che attraverso il testo a stampa (che pure porta, secondo la consuetudine dell'autore, numerose notizie sulla genesi teatrale dell'opera, pubblicata a due anni da uno straordinario successo scenico, con numerose repliche in sedi diverse)[49], la ricostruzione dell'avvenimento può essere fatta attraverso il *Libro di ricordi e partiti della confraternita di S. Antonio da Padova*: nell'ambito di tale confraternita, che aveva sede a S. Giorgio sulla Costa, svolgeva infatti la propria attività l'accademia di cui Cicognini era membro[50].

[49] IACOPO CICOGNINI, *Il martirio di s.ª Agata*, Firenze, Giunti, 1624. Per Cicognini drammaturgo cfr. S. CASTELLI, *Note di protoregia in un autore del Seicento. «L'amor figliale» di Iacopo Cicognini*, in «Medioevo e Rinascimento», VI, NS: III, 1992, pp. 159-171, con notizie biografiche.

[50] L'accademia si costituisce nel 1586 (stile fiorentino) «per vivere sotto disciplina et orma» di Cristo Gesù; è composta da ragazzi appena adolescenti (Cicognini, che era tra i fondatori, aveva nove anni); i protettori sono s. Antonio e s. Girolamo. Fra le altre regole, fu deciso «per esercizio de' giovani di detta Compagnia, acciò profitassino nel servitio di Dio et acquistassino le virtù christiane, et si esercitassino nella lingua toscana, che ogni giorno festivo si dovessi leggere una letione doppo il vespro...» (Biblioteca Riccardiana di Firenze, *Capitoli e costituzioni del Accademia degli Infiammati la quale si raguna nella Compagnia di S.° Antonio di Padova come confratelli di detta compagnia in Firenze*, cod. 2576, cc. 1r-2r): questa pratica sembra preludere alla più complessa attività teatrale che gli Infiammati avrebbero svolto, col secondo ventennio del XVII secolo, all'epoca della *s.ª Agata*, quando essi vantavano ormai «suggetti atti a recitar qual si voglia comedia» (Archivio di Stato di Firenze, *Libro di ricordi e partiti della confraternita di S. Antonio da Padova*, in *Compagnie religiose soppresse da Pietro Leopoldo*, ms A. CXXXI n. 2, c. 24r). La relazione tra vita comunitaria, vita devota e spirituale, studi retorici e teatro in ambito accademico (come già in quello scolastico) pare qui evidentissima e andrebbe approfondita anche nel legame con la confraternita di ispirazione religiosa all'interno della quale l'accademia si costituisce e opera. Per l'attività accademica a Firenze cfr. E. COCHRANE, *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies (1630-1800)*, Roma 1961; F. ADORNO (ed), *Accademie e istituzioni culturali a Firenze*, Firenze 1983; con riferimento anche agli Infiammati e alla *s.ª Agata* di Cicognini, cfr. S. CARANDINI, *Teatro e spettacolo nel seicento*,

Nella cronaca si dà conto della vicenda dell'allestimento del *Martirio di s.ª Agata*, a partire dalla proposta del soggetto, avanzata dallo stesso Cicognini, dalle ragioni dell'accettazione da parte degli altri accademici e dalla descrizione delle iniziative per la raccolta dei fondi necessari alla messa in scena che fu fatta, a distanza di circa un mese, nell'oratorio della confraternita, in tempo di Carnevale. Vi è data, di seguito, la lista con i nomi dei comici dilettanti e delle relative parti (venti attori, oltre ai cori e ai soldati e al «soprano», Scipioncino, per la parte dell'anima di Agata; il ruolo della santa era invece sostenuto da altro interprete, Paolino del Frate; l'allora sedicenne Giacinto Andrea Cicognini, figlio di Iacopo e futuro drammaturgo, intepretava doppia parte). Seguono, poi: la descrizione del luogo in dettaglio, con lo spazio riservato ai musici e l'apparato scenico, al quale provvidero il «legnaiolo» e i pittori per le scene e le prospettive, sotto la guida dell'«architetto del granduca», il celebre Giulio Parigi; l'elenco di tutti i costumi; la nota delle diverse incombenze organizzative divise tra gli accademici con i nomi relativi (i tre scelti «per metter dentro alla porta», i due rammentatori, tra cui lo stesso Cicognini, che si prese anche l'incarico di ottenere presso la guardaroba del granduca parte degli abiti di scena: vale a dire sei vesti da angelo, nonché maschere e parrucche; i due «per accomodare ai posti gl'invitati», quello «per tener pulito il palcoscenico»; uno, «persona intelligente di pittura e di architettura», per le macchine e gli ordigni, e un altro «per il tremoto»; e uno «alla porta di soccorso», e altri ancora per i lumi, «per invitare» i ballerini e per provvedere alla loro colazione). Sono riportate, ancora: le note diligentissime delle voci di spesa (dalla colla allo spago, ai facchini, al pittore, al banchetto per i comici e per tutti i partecipanti all'iniziativa: circa sessanta persone), con i fornitori e l'ammontare di

Roma-Bari 1990, pp. 80-93. Ringrazio Silvia Castelli per avermi segnalato le fonti dalle quali ho tratto le notizie sugli Infiammati e sulla *s.ª Agata*, (il manoscritto dell'Archivio di Stato di Firenze è parzialmente pubblicato in G. BACCINI, *Notizie di alcune commedie sacre rappresentate in Firenze nel secolo XVII*, Firenze 1889, pp. 6-20).

ogni uscita; i nominativi dei confratelli che sostennero i costi; informazioni sugli interventi di tipo drammaturgico. «E così con grande ordine e sontuosi abiti» la *S.ª Agata* «fu recitata senza errori», dal 23 gennaio fino alla metà di febbraio del 1622, per sette repliche (di ciascuna delle quali sono segnalati gli spettatori più insigni), e ripresa poi, appositamente per la corte medicea, nel giugno seguente[51].

Questa complessa congiuntura personale e di gruppo istituisce – rispetto al corso delle attività e degli impegni di ciascuno – una intensa consuetudine parallela, che si determina con la partecipazione volontaria alla vita della comunità accademica. La vicenda relazionale, lo sforzo tecnico, fisico, intellettuale, che si accompagnano alla messa in scena sono dinamiche trasformative distinte eppure intrecciate con quelle edificanti segnalate dall'argomento della rappresentazione. Queste ultime, infatti, riflettono il tracciato religioso di quell'ampio progetto sociale e culturale di cui l'attività teatrale svolta dall'accademia è appunto uno dei gangli all'interno della città moderna[52]. La dialettica tra le due serie di elementi (tecnico-esecutivo e etico-spirituale) è dunque ben visibile nei fini istituzionali dell'organismo accademico e nelle scelte che ne contraddistinguono la prassi. Non lo è invece altrettanto nella esperienza individuale, anche quando l'esercizio teatrale è ordinato a uno scopo devoto – come è il caso degli Infiammati fiorentini, qui considerato, e quello degli Agghiacciati palermitani, che segue – e nonostante la coincidenza apparente dell'attore col personaggio assunto. Non sappiamo se e in quale misura il valore spirituale delle vicende e la tecnica recitativa entrassero effettivamente in contat-

[51] *Libro di ricordi e partiti*, ms cit., cc. 24r-29v.

[52] Di notevole interesse sono le osservazioni di A. QUONDAM, *L'accademia*, cit., pp. 870-871, relative alla incidenza culturale delle pur poche accademie italiane a carattere teatrale, da considerarsi anche come laboratori delle nuove professioni dello spettacolo. Le caratteristiche complessive dell'accademia teatrale attengono alla definizione di «sociabilità culturale» proposta per l'ultimo Settecento da D. ROCHE, *Sociabilità culturale e politica: gli anni della pre-Rivoluzione*, in «Cheiron», V, 1988, nn. 9-10, pp. 19-25.

to, inscrivendo nell'attore non soltanto l'immagine esemplare, ma il suo stesso contenuto, l'azione e la norma, la pietà, la compunzione e il pentimento. A tale sovrapposizione, già evocata con forza dalla letteratura drammatica edificante, sembrerebbero ben adattarsi quei significativi documenti della cultura recitativa del tempo, accademica e pedagogica, che sono le regole retoriche classiche rivedute in chiave modernamente cristiana. Ne è esempio una fonte precettistica manoscritta destinata a un altro gruppo di accademici, l'orazione *Intorno all'arte histrionica* redatta nel 1622 dal letterato Antonino Tantillo, membro dell'accademia degli Agghiacciati[53], costituitasi a Palermo in ambiente aristocratico, con scopi precipuamente teatrali. Questi accademici esercitavano le virtù attraverso l'apprendimento a memoria di almeno due opere drammatiche di ispirazione spirituale (particolarmente le tragedie del gesuita siciliano Ortensio Scammacca) da rappresentarsi quattro volte l'anno al fine di riformare in senso cristiano i teatri della città, dominati da gusti profani e dalla presenza dei comici di mestiere[54]. Nei suoi avvertimen-

[53] Biblioteca Comunale di Palermo, *Oratione di Antonino Tantillo palermitano. Intorno all'arte histrionica. Per l'accademia degli Agghiacciati di Palermo. 1622*, ms 2Qq B 122. Il manoscritto, di difficile e lacunosa lettura, potrebbe costituire la prima redazione di un testo da pubblicarsi a stampa. L'aderenza di questa fonte alla concezione retorica cristiana di tradizione classica, vigente nell'ambiente gesuitico al quale gli Agghiacciati erano collegati, è per esempio riscontrabile puntualmente nel confronto con il trattato pedagogico-erudito del padre LOUIS DE CRESSOLLES, *Vacationes autumnales sive de perfecta oratoris actione et pronunciatione*, Paris, S. Cramoisy, 1620, analizzato da M. FUMAROLI, *Eroi e oratori*, cit., pp. 249-290.

[54] Frequenti riferimenti alla presenza dei comici dell'Arte in Sicilia nella prima parte del secolo sono in G.D. OTTONELLI, *Della Christiana moderatione del theatro*, cit., *passim*. L'accademia degli Agghiacciati fu fondata nel 1615; come protettore venne scelto s. Genesio, attore, martire della Chiesa delle origini: cfr. G. SORGE, *I teatri di Palermo*, Palermo 1926, pp. 143-144, 167-175, con ulteriori abbondanti notizie, non dissimili da quelle che illustrano l'attività teatrale degli Infiammati di Firenze. Una interpretazione dell'ampia produzione drammaturgica di Scammacca (1562?-1648) si deve a M. SACCO MESSINEO, *Il martire e il tiranno. Ortensio Scammacca e il teatro tragico barocco*, Roma 1988. Per la frequente utilizzazione della figura di Genesio nel teatro secentesco cfr. F.

ti, Tantillo non trascura per esempio di dire che

«se l'histrione vuole accendere, movere e persuadere gli spettatori, è di necessità che sia egli prima acceso, mosso, e persuaso. Poiché per molto... secco che sia il legno, non si accende né si converte in foco senza foco. Per questo Ione recitando i versi d'Homero pieni di mestitia, prendeva in sé prima la mestitia, e con quel modo rendeva gli ascoltanti piangenti et addolorati»[55].

L'esecuzione della regola recitativa pare qui dover garantire una profonda trasformazione, nello spettatore e nello stesso attore. E tuttavia, di una effettiva conversione del corpo e del cuore, benché la prefiguri in modo asseverativo, la fonte normativa e il tradizionale ricorso all'esempio tratto dal dialogo platonico non conservano alcun segno.

A proposito del valore individuale dell'attività drammatica devota, l'opinione formulata da padre Ottonelli è la più articolata tra quelle dei molti moralisti che si occuparono della scena nel XVII secolo, avendo egli rivolto la propria attenzione non soltanto verso i professionisti (contribuendo con un atteggiamento moderato alla accesa polemica di parte ecclesiastica condotta contro di essi)[56], ma anche verso i

TAVIANI, *Né profano né sacro: prospettive teatrali*, in S. BOESCH GAJANO-L. SCARAFFIA (edd), *Luoghi sacri*, cit., pp. 219-239.

[55] A. TANTILLO, *Oratione*, ms cit., cc. [11-12].

[56] Per la polemica contro gli attori professionisti cfr. la raccolta di testi italiani del XVI e XVII secolo, scelti e commentati da F. TAVIANI, *La commedia dell'arte*, cit., e in particolare pp. 315-320 per quanto riguarda la posizione di Ottonelli. Si deve ricordare, tuttavia, come la più aspra condanna nei confronti delle seduzioni del teatro - che facendo leva sulle passioni è causa di danni inestimabili alle coscienze cristiane - sia stata mossa contro attori e drammaturghi soprattutto da Jacques Benigne Bossuet, le cui posizioni in materia sono espresse particolarmente nelle *Maximes et réflexions sur la comédie*, Pars, Jean Anisson, 1694. La *querelle* sulla moralità del teatro conobbe in Francia, nel XVII secolo, una virulenza e una complessità politiche, culturali, religiose pari al rilievo artistico e all'incidenza sociale del teatro nella vita di quel paese e solo raramente comparabili agli esiti della pur consistente polemica antiteatrale italiana. Per lo sviluppo della vicenda francese cfr. il capitolo di sintesi a essa dedicato da G. MACCHIA, *La letteratura francese*, I: *Dal Medioevo al Settecento*, Milano 1987, pp. 951-963, con bibliografia.

meccanismi del teatro fatto da coloro che professionisti non erano. Riferendosi proprio agli spettacoli realizzati dalle congregazioni giovanili, egli afferma che «non sempre l'elemento del fuoco serve solo per iscacciare il rigor del freddo dalle membra: alle volte scalda troppo, e col suo cocente ardore abbrucia, consuma e riduce al nulla un bellissimo soggetto», giacché «con l'occasione de' necessarii esercizii, di altri soliti preamboli e dell'attuale pubblico recitamento,... l'armonia delle virtù si sconcerta..., e poi difficilmente, anche con lunghezza di tempo, si torna al punto del suo ben aggiustato et armonioso concento»[57]: dal diverso uso della metafora del fuoco emerge l'ambivalenza degli effetti della recitazione (che in Tantillo erano parsi univoci e indispensabili al raggiungimento dell'esito sperato) e si prospetta di fatto l'ambiguità di ogni tipo di teatro. A questa conclusione Ottonelli perviene, infatti, distinguendone progressivamente il contenuto dal problema della dignità del soggetto scelto e del genere drammatico, insufficienti a salvaguardare dal peccato e ad arginare i pericoli della scena[58]. Sia che si tratti di un'opera d'argomento profano e in forma di commedia sia che si tratti di un'azione moralmente esemplare, è talvolta necessario «impedire queste teatrali ricreazioni, troppo perniciose allo spirituale e buon governo de' congregati»[59]: la forza trasformatrice della scena ha, in se stessa, opposte potenze e può distruggere invece che edificare.

Benché la tradizione testuale e letteraria sembri consegnarceli come il coefficente dell'esperienza teatrale edificante, i modelli esemplari non sono quindi – all'interno di essa – la proprietà attiva e moltiplicatrice delle condotte virtuose esteriori e interiori. Essi sono da ricondursi prima di tutto alla loro precisa formulazione scenica e propriamente attorica, giacché non risulterebbero altrimenti percettibili dallo spettatore se non dentro la sequenza tecnico-disciplinare ricon-

[57] G.D. OTTONELLI, *Della christiana moderatione del theatro*, cit., pp. 464-465.

[58] *Ibidem*, pp. 427-428, 460-465 e *passim*.

[59] *Ibidem*, p. 464.

dotta alle variabili individuali dell'interprete, così come si mostra nel risultato finale della messa in scena. Dice ancora Ottonelli: «So che molto grande è la forza delle rappresentazioni»[60]. Quel che finisce con l'essere posto al centro della questione è allora il potere mobilitante esercitato dal teatro in quanto tale, e l'uso che di questo potere fanno attori e pubblico.

[60] *Ibidem*, p. 468. Il giudizio ricorre anche nel confronto tra lettura del testo drammatico e visione dello spettacolo: «Dall'altezza del cielo teatrale cadon i fulmini con violenza maggiore che dalle parti superne della stampa: in questa le saette languiscono per difetto di vigorosa attione; ma in quelle feriscon con vivezza di rappresentazione. La forza comica nel teatro grandeggia; ove nella stampa pargoleggia come bambina» (*ibidem*, p. 319; e cfr. anche pp. 400, 445, 519). L'osservazione allude anche alla relazione fra teatro (azione viva) e immagini (azioni figurate) e al primato persuasivo che queste ultime hanno sui libri, così come è sostenuto dallo stesso Ottonelli in GIOVAN DOMENICO OTTONELLI-PIETRO BERRETTINI, *Il trattato della pittura, e scultura, uso, et abuso loro*, Firenze, Gio. Antonio Bonardi, 1652, pp. 61-68: questo trattato doveva essere considerato parte di quello sul teatro, dimostrando come le pitture e le statue impudiche e lascive fossero illecite, al pari delle commedie oscene (*ibidem*, «A chi legge», s.n.p. e pp. 401-402). A proposito di questa relazione istituita da Ottonelli, bisogna tuttavia osservare che il confronto tecnico tra le due forme di rappresentazione poteva essere condotto solo in vista della morale: il dibattito controriformistico sulle immagini si inscriveva, infatti, in una strategia di tipo confessionale nonché in una antica tradizione teologica e dottrinale, riguardante il valore sacrale e cultuale delle immagini (per questo cfr. D. MENOZZI, *Les Images. L'Église et les arts visuels*, Paris 1991); mentre l'analisi del teatro era svolta in chiave fondamentalmente etica, non attenendo l'esperienza scenica, in senso proprio, alla dimensione del sacro e del culto, bensì a quella dell'agire individuale e sociale. Questo spiegherebbe l'assenza di ogni riferimento diretto al teatro fra le materie trattate nel corso del concilio di Trento (che dedica invece alle immagini, come è noto, grande attenzione), e lo sviluppo in senso soprattutto comportamentale delle successive polemiche di parte ecclesiastica sulla scena e sugli attori. In altra direzione si sarebbero orientate, invece, le posizioni teoriche di alcuni comici professionisti, i quali tendevano a riconoscere alle tecniche recitative e alla distinzione-relazione tra verità e finzione rappresentativa una capacità rivelatrice che doveva consentire di attingere il sacro e il santo: istituivano così un'interessante convergenza tra l'esperienza scenica e l'itinerario di conversione di comici e spettatori cristiani (a questo proposito cfr. qualche osservazione in B. MAJORANA, *Un «gemino valor»*, cit., in particolare pp. 186-192 e della stessa, *Lo Pseudo-Segneri e il Teatro celeste: due tracce secentesche*, in «Teatro e storia, Annali 1, IX, 1994, in particolare pp. 379-388.

Tracce di questa complessità sono presenti in un altro passo della già considerata orazione di Antonino Tantillo: in questo caso, non è il catalogo delle raccomandazioni retoriche a interessare, quanto la possibilità di restituirlo all'originario ambito operativo, perché risuoni nella prassi specifica e nella visione culturale e tecnica del gruppo degli accademici palermitani. Riferendosi a una intepretazione de *La s. Agata* di Scammacca, Tantillo scrive:

«Non mi rammento mai di quell'histrione, il quale fece l'Agatha, che non la scorga et ammiri in lui: cioè lingua spedita, voce sonora, pronuntia varia, ma fremente, piena di grandezza, piena di spirito, piena di dolore, e piena di severità; buon petto, saldi fianchi, mento vigoroso...; e particolarmente allhor che solo in iscena, levando gli occhi e le mani al cielo,... con quella altezza di voce che potea disse questi [versi]: O potenza dal ciel somma ed eterna...»[61].

Gli elementi normativi che Tantillo indicava agli Agghiacciati in forma generale, trovano qui non solo la conferma dell'efficacia esecutiva del precetto, ma montati insieme e armonizzati dall'attore, da questo attore formidabile, mostrano attraverso la percezione dello spettatore (ché tale è Tantillo in questo caso) l'esito impreveduto di ogni accadimento scenico e solo così, nella perizia e nella singolarità del recitante, l'esaltazione del personaggio patetico, del modello. Si guardi solo all'articolazione del registro espressivo vocale: attraversando il corpo come uno strumento, per levarsi alta nell'invocazione, la voce rivela l'animo della santa; è fremente, risonante, coraggiosa, addolorata, severa. Tantillo rievoca le doti dell'attore per rievocare quelle della martire, in un duplice e inscindibile registro esemplare. Una analoga descrizione è offerta da Iacopo Cicognini, quando commenta la presenza scenica di una cantatrice durante una celebrazione pasquale di compieta, realizzata nella cappella privata di Maria Maddalena d'Austria granduchessa di To-

[61] A. TANTILLO, *Oratione*, ms cit., c. [31]. La tragedia (ORTENSIO SCAMMACCA, *La sant'Agata*, in *Delle tragedie sacre e morali*, Palermo, Gio. Battista Maringo, 1633, t. III, pp. 1-131) era stata allestita dagli Agghiacciati nel 1621-22: cfr. G. SORGE, *I teatri di Palermo*, cit., p. 173.

scana, con spettacolare apparato di prospettive dipinte e soluzioni scenografiche ingegnose.

«Alla fine di ciascun salmo..., apparivano... alcuni santi rappresentati da' più eccellenti cantori di Firenze.... Ma quello, ch'io non voglio, né debbo tacere, fu l'ammirabile stupore, che lasciò negli animi la signora Arcangela Paladini Brohomans, la quale con sì graziosa, e devota maniera rappresentò con l'attione, e col canto santa Cecilia, che se è lecito dirlo, credo, che ciascuno in quel punto credesse, che quella stessa gloriosa vergine fusse apparita in quel santo oratorio a chiamarne al paradiso, perciocché col suono di voce veramente angelica, ma con gesti, e movimenti sovr'umani esprimeva le parole, e concetti spirando tal'ora dagli occhi sollevati in alto purissimi raggi d'umiltà, e di devozione, tal'ora infiammata nel sembiante pareva, che ardesse di serafico amore, e secondo che la materia del canto richiedeva: tal'ora se li rimirava la fronte d'una santa letizia serena, e scintillante: di maniera, che con dolce forza imprimeva ne' cuori qualunque affetto sì vivamente, che gli ascoltanti, attoniti, rassembravano rapiti fuor di se stessi. Dico nulla, o poco... rispetto a quanto viddi, et udii»[62].

Anche in questo caso, se la testimonianza fosse letta nella sua coerenza manifesta con i presupposti edificanti della scena a quest'epoca, non potrebbe che produrre una conferma della capacità del modello esemplare in quanto tale di imporsi allo spettatore: il potere persuasivo dell'apparizione del personaggio nell'attore susciterebbe, con l'emozione, anche l'attivarsi di un comportamento imitativo[63]. Ciò che

[62] IACOPO CICOGNINI, *Versi sacri cantati nella cappella della serenissima arciduchessa d'Austria g. duchessa di Toscana del sig. Ottavio Rinuccini*, Firenze, Zanobi Pignoni, 1619, pp. 2-3 (dedica di Cicognini a mons. Corsini).

[63] Per altro l'ammissione dell'efficacia di un simile meccanismo autorizzerebbe a porre anche nei riguardi dello spettatore l'interrogativo, riservato per consuetudine agli attori, sul valore morale del patire o simulare gli affetti e quindi sulla effettiva o apparente coerenza tra il modo e il contenuto dell'agire (scenico e sociale). La concezione tradizionale dell'attore come simulatore è infatti ripresa e rielaborata in tutta la polemica cinque-secentesca contro i professionisti: cfr. le varie posizioni in F. TAVIANI, *La commedia dell'arte*, cit. Per il problema della imitazione dei comportamenti devoti come simulazione cfr. G. ZARRI, *«Vera» santità «simulata» santità: ipotesi e riscontri*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità*,

diversamente può essere notato è che la sorpresa per l'illusione di verità prodotta dall'interprete denuncia – quasi paradossalmente – l'artificio. Nella constatazione della veridicità recitativa (Tantillo: 'fece l'Agata in modo tale che non la si poteva non scorgere e ammirare in lui'; Cicognini: 'credo, che ciascuno in quel punto credesse, che quella stessa gloriosa vergine fusse apparita in quel santo oratorio'), quello che sembra il richiamo al consueto *topos* della verosimiglianza, pertinente tanto alla convenzione scenica quanto alla ideologia cristiana della imitazione[64], è qui piuttosto l'indizio che lo spettatore riconosce la disciplina espressiva dell'attore, testimoniando di una mutata visione culturale del corpo recitante, non più oscuramente agito da forze irrazionali – concezione, questa, a cui intendevano opporsi i moderni comici di mestiere[65] – ma eletto a sede di processi

cit., pp. 9-36. Il problema etico della corrispondenza tra comportamento retto e intima natura cristiana è trattato, anche in termini di ipocrisia, da G. POZZI, *Occhi bassi*, cit., particolarmente p. 171.

64 Per il rapporto verosimiglianza-finzione nelle teorie poetiche e drammaturgiche secentesche cfr. C. SCARPATI-E. BELLINI, *Il vero e il falso dei poeti. Tasso, Tesauro, Pallavicino, Muratori*, Milano 1990 e G. ZANLONGHI, *Tra ludus e festa*, cit.

65 Oltre a sostenere la non coincidenza del fingere con l'essere, i comici maggiori, attivi tra la seconda metà del XVI e il XVII secolo, vollero difendere l'onorabilità e la legittimità cristiana del loro mestiere, l'autonomia della scena dalla morale e la legittimità etica della commedia come civile esercizio della vita moderna. Fra le pubblicazioni difensive dei comici cfr. le edizioni moderne di N. BARBIERI, *La supplica. Discorso famigliare a quelli che trattano de' comici*, a cura di F. TAVIANI, Milano 1971, e dei testi raccolti in F. MAROTTI-G. ROMEI, *La Commedia dell'Arte e la società barocca. La professione del teatro*, Roma 1991. Sulla visione tradizionalmente negativa dei professionisti dello spettacolo nel medioevo, cfr. J. LE GOFF, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente medievale*, in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977, pp. 53-71 e J.-CL. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990 (trad. it., *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari 1991), particolarmente pp. 228-262, in cui si analizza l'opposizione tra buon cristiano, caratterizzato per la moderazione del *gestus*, e giullare, per la scompostezza della *gesticulatio*); nonché, per un quadro generale, L. ALLEGRI, *Teatro e spettacolo nel Medioevo*, Roma-Bari 1988. Per alcune significative vicende artistico-professionali nel periodo di passaggio verso la definizione delle compagnie moderne cfr. C. VALENTI, *Comici artigiani. Mestiere e*

tecnici consapevoli, in cui la personalità dell'interprete si imprime. È il binomio tecnica-individualità a dare forma di progetto sociale alla scena moderna, costituendone il tratto effettivamente esemplare, cioè imitabile: l'arte dell'attore, in quanto arte pubblica, è la misura spettacolare (nel senso proprio di visibile, di riguardevole, mirabile) della trasformabilità intenzionale della natura, nonché del potenziamento di essa; della governabilità del corpo e della mente. La sistemazione pedagogica, la valorizzazione accademica, la legittimazione professionale e civile della recitazione fanno dell'attore in scena l'elaborato da tutti attingibile di una concezione del corpo competente e controllato.

Il riconoscimento del principio tecnico che regola la rappresentazione è poi anche il riconoscimento di una presenza scenica differente da quella quotidiana, a cui pure allude – come già si è detto – in termini di verosimiglianza. Quella dell'attore sulla scena è infatti un'azione compiuta per essere còlta dallo spettatore nella sua evidenza efficace; è pensata, studiata, scomposta e rimontata, nei suoi vari segmenti, per questo scopo: 'sembra' vera. L'elogio dello spettatore per l'abilità dell'attore e per l'illusione di verità che egli produce indica quindi anche tale discontinuità: quella presenza è percepibile, in quanto scenica, cioè extra-ordinaria. Di fronte all'alta qualità recitativa, come è quella di cui parlano sia Tantillo sia Cicognini negli esempi citati, lo spettatore non vede la superficie scabrosa della tecnica; intuisce una speciale capacità, con parole che si riferiscono a un'eccellenza, a un vertice raggiunto, a qualcosa che eccede ogni ovvietà. Entrambi i testimoni sono dotati di competenze recitative, teoriche e pratiche; e tuttavia, nel descrivere gli effetti di quelle due interpretazioni, ricorrono solo parzialmente – e lo fa soprattutto Tantillo, in un contesto precettistico – a un'analisi di ordine tecnico, restituendo non lo spettro ma l'unità e l'armonia degli elementi che convergono verso la sensibilità percettiva del pubblico. La sorpresa

forme dello spettacolo a Siena nella prima metà del Cinquecento, Modena 1992.

dello spettatore, allora, è anche l'effetto di un processo di captazione. Se l'interprete, infatti, è mosso da una precisa intenzionalità rappresentativa, le attese dello spettatore – per quanto egli occupi una posizione che ne designa apparentemente la implicita capacità ricettiva e reattiva – devono essere invece conquistate. Gli appelli all'attenzione rivolti al pubblico nei prologhi, e di cui si è parlato più sopra, appaiono adesso una induzione alla vigilanza e a un'alterazione sensoriale-percettiva (con le frequenti richieste di silenzio), che prepara questo rapporto tra attore e spettatore. Il legame tra rappresentazione e modello al quale il segno scenico rimanda potrà essere debole, allora, sul piano della realtà ma dovrà essere potente e serrato sul piano della teatralità: esso sta a garanzia di quel patto tra attori e spettatori, di quel sottinteso, indispensabile accordo che si fonda sulla convenzione recitativa e sulla disponibilità all'inganno e che regola tanto la consapevolezza della distanza e della finzione quanto l'efficacia della seduzione[66]. Ancora Ottonelli, ammette l'esistenza di queste condizioni quando dice: «Non tutti gli uditori sanno o vogliono distinguere l'artificio dell'arte dal pericolo del peccato»; e lo dice riguardo alla opportunità di «introdurre i giovani vestiti da donne nel teatro» edificante[67]: in questo modo, egli mostra nuovamente il

[66] Si pensi per questo non soltanto all'imponenza della struttura retorica che regola l'agire scenico dell'attore di collegio o d'accademia, ma anche alle stilizzazioni, agli artifici e agli intellettualismi del grande fenomeno attorico del tempo, la Commedia dell'Arte. Per quanto riguarda il rapporto tra quotidiano e extra-quotidiano generato nel teatro dai modi recitativi dell'attore, cioè «dell'uomo in situazione di rappresentazione», cfr. F. RUFFINI, *Antropologia teatrale*, in «Teatro e storia», I, 1986, n. 1, pp. 3-23. Dei dispositivi teatrali del 'patto' e della 'disponibilità all'inganno' parla, nel diverso contesto di uno studio psichiatrico, P.-C. RACAMIER, *Hystérie et théâtre*, in *De psychanalyse en psychiatrie. Études psychopathologiques*, Paris 1979, in particolare pp. 138-140.

[67] G.D. OTTONELLI, *Della christiana moderatione del theatro*, cit., p. 393. La norma che vietava agli allievi di collegio la recitazione di parti femminili è presente tanto nella *Ratio* gesuitica (cfr. G.P. BRIZZI, *Caratteri ed evoluzione*, cit., pp. 182-183) quanto, per esempio, in quella barnabitica (cfr. A. CASCETTA, *La «spiritual tragedia» e l'azione devota*, cit., par. 3.1), che ricalca la precedente. È generalmente tenuta in conto in ambito

potere della scena, con riferimento a quel che sfugge – nello spettatore – anche al più elevato controllo critico, generando un imprevedibile disordine immaginativo e affettivo. Ottonelli racconta:

«Un religioso, grave di età, persona di molta dottrina et uomo di consumata e sperimentata virtù, fu invitato col suo principal superiore, et andò a sentir un'azzione sacra, intitolata l'*Invenzione della s. Croce*; comparve un giovanetto con nome di s. Elena, vestito pomposamente: quel grave servo di Dio, religioso e sacerdote, non sentì punto fastidio nel tempo di recitare; ma dipoi per molto tempo et anni sentì grandissima e fastidiosissima pena e tentazione, quando si ricordava di quella s. Elena rappresentata»[68].

È la rappresentazione a rendere catturante l'immagine del giovanetto in abiti femminili. Benché Ottonelli, nel suo proposito parenetico, non vi faccia cenno, si deve immaginare che anche qui, come già per l'Agata ricordata da Tantillo, tale effetto si determini in virtù della codificazione recitativa. Soltanto così si può attivare il contrasto tra la natura maschile dell'attore e la polarità opposta del personaggio femminile, generando una identità scenica compiuta, e si può determinare quella straordinaria tensione tra puro artificio e veridicità che anima l'azione seducente. Agli occhi dello spettatore, e con maggior forza nella sua memoria (come affermano sia Tantillo sia l'anziano sacerdote di Ottonelli), la figura dell'eroina sembra infatti perdere ogni rassicurante distanza simbolica, si piega e confonde con l'individualità del singolo interprete, coincidendo con essa. Da un punto di vista etico, dunque, la forza esercitata dal corpo recitante pare contraddire nella pratica ogni legittimazione metaforica imposta all'attore dall'argomento devoto, e può

educativo; anche Antoniano raccomanda di attenersi a tale restrizione, con esplicito riguardo alla necessità di non «effeminar gli animi de i giovanetti», indebolendone l'*habitus* di virilità (S. ANTONIANO, *Dell'educatione christiana de figliuoli*, cit., p. 471). Tale prescrizione sembra voler contrastare una consuetudine frequente e ampiamente testimoniata.

[68] G.D. OTTONELLI, *Della christiana moderatione del theatro*, cit., pp. 394-395.

prodursi come attrattiva destabilizzante, capace di logorare nello spettatore la tensione verso la virtù. Tuttavia, ammettendo la possibilità che lo spettatore 'sapesse o volesse' distinguere 'l'artificio dell'arte dal pericolo del peccato', lo stesso Ottonelli fa luce indirettamente sul fatto che la percezione dei mezzi espressivi di un corpo specialmente allenato potesse modificare il valore complessivo del rapporto con la scena. Questa stessa forza avrebbe potuto essere assunta allora – e proprio nella sua incontrastata capacità di attivare le passioni, la volontà, l'intelletto – anche con funzioni del tutto diverse e pratiche, come matrice tecnica di un eventuale lavoro su di sé: nel momento stesso in cui il corpo si mostra e si esalta sulla scena, in quanto spazio attivo di operazioni disciplinate e mirate, governate dalla mente, non si può escludere che esso possa essere eletto intenzionalmente, tanto dall'attore che lo sperimenta quanto dallo spettatore che lo osserva, come campo di esplorazione interiore e di scelte comportamentali.

La forza persuasiva del teatro edificante e ogni eventuale evoluzione interiore si danno allora – se si danno – prima di tutto attraverso l'efficacia del paradigma recitativo[69]. L'attore risulta potenzialmente speculare allo spettatore non in quanto personaggio esemplare, quasi supporto materiale in cui opera il congegno di un'idea convincente, ma in quanto persona capace di riorganizzare, finalizzandolo, il rapporto tra la propria mente e il proprio corpo. È la disciplina spinta sino ai confini della modificazione (o della più perfezionata naturalezza) del gesto, della voce, dello sguardo, della temperatura emotiva che proporzionalmente alle abilità specifiche di ciascuno configura la facoltà seduttiva dell'interprete e lo rende lodevole agli occhi dello spettatore.

[69] Mi riferisco qui esclusivamente all'attore, non tenendo presente né la componenente scenografica né quella musicale, pure molto rilevanti nelle messe in scena secentesche, anche nella prospettiva del *docere, delectare, movere*. Non do conto neanche di quei diversi generi di spettacolo barocco che non prevedono la presenza dell'attore (per queste ultime forme, prevalentemente festive e celebrative, si veda il catalogo ragionato e l'inquadramento interpretativo di M. FAGIOLO DELL'ARCO-S. CARANDINI, *L'effimero barocco*, cit.).

5. La presenza dell'attore è emersa finora mediata dai tracciati letterari e retorici, dal sistema di interdipendenze etiche e dimostrative su cui si regge il teatro edificante, menzionata come ammirabile o sospetta. Al contrario, nelle coeve testimonianze fornite in prima persona da alcuni fra i maggiori attori professionisti, si può notare come il principio tecnico che regola e sostanzia la prestazione scenica sia sempre addotto in modo non allusivo, ma esplicito ed eloquente, tanto a difesa della cristiana virtù dei comici moderni, quanto a criterio di lavoro indispensabile al raggiungimento della resa spettacolare e quindi al successo anche commerciale dell'attività. In ambito pedagogico o accademico il teatro è prospettato come la situazione in cui il corpo deve fare da tramite visibile allo svolgimento spirituale e etico del personaggio che, nella sovrapposizione con l'interprete, adombra l'esempio della possibile conversione di ciascuno verso il modello. Nelle riflessioni degli attori della Commedia dell'Arte (la denominazione tarda e fortunata del teatro professionistico italiano)[70], la sapienza del corpo è intesa invece come compiuta e piena distinzione da ogni

[70] Sul fenomeno noto come Commedia dell'Arte (la commedia detta 'degli zanni', 'delle maschere', 'improvvisa', 'mercenaria', 'italiana', presto diffusasi in tutta Europa), databile a partire dalla seconda metà del XVI secolo, gli studi sono numerosissimi. Mi limiterò a ricordare soltanto quelli che all'incirca nell'ultimo trentennio e relativamente allo sviluppo del fenomeno in Italia hanno contribuito a rinnovarne l'impostazione storiografica, anche attraverso l'edizione moderna di testi e fonti: M. APOLLONIO, *Prelezioni sulla Commedia dell'Arte*, in *Contributi dell'Istituto di filologia moderna. Serie: Storia del teatro*, Milano 1968, I, pp. 144-190; F. TAVIANI, *La Commedia dell'Arte*, cit.; R. TESSARI, *La Commedia dell'Arte nel Seicento. «Industria» e «arte giocosa» della civiltà barocca*, Firenze 1969; N. BARBIERI, *La supplica*, cit.; F. SCALA, *Il teatro delle favole rappresentative*, a cura di F. MAROTTI, 2 voll., Milano 1976; F. TAVIANI-M. SCHINO, *Il segreto della Commedia dell'Arte*, cit.; P.M. CECCHINI, *Le commedie. Un commediante e il suo mestiere*, a cura di C. Molinari, Ferrara 1983; C. MOLINARI, *La Commedia dell'Arte*, cit., con ampio apparato iconografico; L. ZORZI, *L'attore, la commedia e il drammaturgo*, Torino 1990, pp. 141-221; F. MAROTTI-G. ROMEI, *La Commedia dell'Arte*, cit.; S. FERRONE, *Attori mercanti corsari*, cit.; C. BURATTELLI-D. LANDOLFI-A. ZINANNI (edd), *Comici dell'Arte. Corrispondenze (G.B. Andreini, N. Barbieri, P.M. Cecchini, S. Fiorillo, T. Martinelli, F. Scala)*, edizione diretta da S. FERRONE, 2 voll., Firenze 1993.

implicazione pratica, esulando programmaticamente dall'assimilazione col personaggio: Vecchi e Zanni, Cortigiane e Servette, Innamorati, Capitani, Dottori, qui il comico rifrange e scompone, sviluppa e tralascia, mostra e nasconde, sotto le apparenze dell'arbitrio e del paradosso. Si tende in uno stupefacente virtuosismo espressivo radicato in una tecnica eclettica (che rinnova tradizioni cólte e forbite di tipo cortese e tracciati buffoneschi di ascendenza popolare), tutto volto a produrre piacere nel pubblico, componente ineliminabile della logica imprenditoriale del divertimento. Passioni, fantasia, intelletto sono materiali d'invenzione per il professionista, non tracce dell'interiorità dominata dell'attore, o potenze di cui egli si fa esemplare strumento. Negli scritti risalenti al primo Seicento, appartenenti a una fase di sistemazione precettistica e documentaria dell'Arte, non c'è infatti menzione, da parte dei comici, di sentimento personale come oggetto di elaborazione espressiva: l'azione non deve somigliare alla vicenda interiore dell'attore né alla sua esperienza etico-pratica, delle quali il comico moderno afferma di rispondere non sulla scena ma, in quanto persona, alla società e direttamente a Dio[71]. La misura del minimo, del dettaglio, del molteplice sta alla base del lavoro dei comici; lo studio della parte è uno speciale lavoro retorico sul frammento; l'intero si ricompone soltanto in scena, secondo il principio dell'improvvisazione, da intendersi – come è ormai noto – diversamente dal modo corrente: gesti, dettagli espressivi e mimici, voci, concetti, sono infatti lungamente esercitati, 'premeditati'. «L'intelletto comandi alla memoria», per usare le parole del comico Pier Maria Cecchini (1563-*post* 1633), il più accurato ordinatore dei criteri dell'Arte, perché l'attore sappia adeguare il frammento alle variabili occasioni offerte dal gioco scenico. L'«essercitar l'intelletto ed il corpo» è quindi il fondamento della recita-

[71] «La comedia di cui parlando scrivo è moderna; e nel tempo per l'appunto nata, che tutte le cose in guisa tale modernate sono, che d'altra riforma nel bel colto cristiano non s'attende censura o scrutinio»: così Giovan Battista Andreini «a giudiziosi lettori», ne *Lo specchio*, Parigi, Nicolao Callemont, 1625, p. 2, breve trattazione difensiva sulla professione comica.

zione improvvisa[72]. Questa concezione della scena come spazio del dominio razionale dell'attore è un elemento di novità opposto dai professionisti al permanere di una visione tradizionale del teatro di mestiere, che – come si ricordava più sopra – tende a risospingerli nell'alveo dell'indistinto, del magico, del demoniaco.

Sulle scene moderne si avvicendano, quindi, un'attività teatrale concepita come segmento di un più ampio disegno sociale e morale, come virtuosa ricreazione, come sapere sottoposto, dentro l'itinerario pedagogico, alla disciplina oratoria, come complemento dilettevole della vita civile[73], come situazione festiva e celebrativa; e un teatro inteso invece come apprendistato quotidiano, sapienza pratica e competenza tecnica funzionali all'acquisizione di un mestiere definitivo e pienamente produttivo, non accessorio[74]. La finzione, nell'Arte, è legittima non in quanto capace di costruire un più perfetto modello di identificazione e di emulazio-

[72] PIER MARIA CECCHINI, *Frutti delle moderne comedie, ed avisi a chi le recita*, Padova, Guaresco Guareschi, 1628: cito dall'edizione moderna in F. MAROTTI-G. ROMEI, *La Commedia dell'Arte*, cit., rispettivamente pp. 83 e 80. «Ridurre le cose all'operazione, quello è la essenza di ogni arte o scienza», afferma il comico Flaminio Scala (1552-1624), richiamando i valori dell'esperienza e la necessità di non adeguarsi ai precetti, alla norma (*Prologo della comedia del Finto marito*, in FLAMINIO SCALA, *Il finto marito*, Venezia, Andrea Baba, 1618, ora edito in F. MAROTTI-G. ROMEI, *La Commedia dell'Arte*, cit., p. 59).

[73] Si deve ricordare, a questo proposito, il fenomeno accademico della Ridicolosa, un tipo di commedia in cui i dilettanti assumevano, nella composizione dei testi e nella recitazione, le tecniche dell'Improvvisa praticate dai professionisti (cfr. L. MARITI, *Commedia ridicolosa*, cit.).

[74] Quando, nel 1594, Domenico Bruni (1580-*post* 1627) lascia quattordicenne la casa materna per darsi all'Arte, al seguito del padre comico Geloso, all'interno della compagnia assume subito lo statuto di attore, in misura delle proprie capacità. Nel suo racconto – una rara traccia autobiografica di ambiente teatrale – accenna a una rapida fase di addestramento: Francesco Andreini, capocomico (il celebre Capitano Spavento, padre di Giovan Battista) gli insegna, nell'osteria dove alloggiano, un «prologo da ragazzo», adatto a lui, e lo fa subito andare in scena (cfr. DOMENICO BRUNI, *Fatiche comiche*, Parigi, Nicolao Callemont, 1623: rimando alla edizione moderna parziale in F. MAROTTI-G. ROMEI, *La Commedia dell'Arte*, cit., pp. 345-350).

ne, ma in quanto meccanismo manipolabile e non influente sulla persona sociale dell'attore, la cui consistenza etica e spirituale si cela dietro la parvenza scenica, da essa distinta e a essa non riducibile[75]. Per gli attori professionisti, la valorizzazione del corpo attraverso l'esercizio intellettuale dell'Arte non deve svolgere, quindi, in prima istanza, una funzione moralizzatrice, ma è strumento di lavoro, economico, civile; e ha in questo il suo valore etico moderno. Il già citato Pier Maria Cecchini fornisce, in questo senso, un'osservazione illuminante, esprimendo proprio un giudizio tecnico, relativo alla recitazione delle parti gravi:

«Sono così proprie delli spagnuoli queste parti, che veramente lor soli toccano il centro della gravità, né ci è di loro che rappresenti un re che, oltre il vestirsi d'abiti reggi il corpo, non si vesta anche di fumo reggio la mente, né forse in quel punto che rappresenta si stima meno d'un re; e quello che di più si trova in questo personaggio, è che li rimane, dopo l'aver finita la rappresentazione, una tal reliquia di sussiego, che malamente per otto giorni si può trattar seco domesticamente.... Eh, Dio!, ch'io non posso tacere quello che l'anno 1626 con mio grand'istupore vidi ed udii nella famosissima città di Venezia; e fu un tal profumiere, per nome M. Marco, il quale, nel rappresentar il Tancredi, s'incorporò così bene con la natura ispagnuola, che quasi pareva ch'egli fosse stato maestro a tutti loro, e tanto si allontanò dalla propria sua condizione e si allontanò con l'arte dalla natura, che non si poteva scorgere se la natura foss'arte o se pur l'arte aveva potere di superar la natura. E quello che poi sommamente mi piacque fu che, finito il corso dell'opera, non si dimenticò la bottega, ma, più che mai rigoroso nel tagliar guanti, non lasciò che il re contaminasse lo stato del profumiere, né che il profumiere gareggiasse punto con la reggia maestà»[76].

[75] In modo diverso si può vedere il rapporto tra l'attore e il personaggio relativamente ai testi drammatici che i comici dell'Arte componevano, interpretavano e stampavano 'per esteso' (cioè non nella forma sintetica consueta dello Scenario o Canovaccio, generalmente manoscritto e non destinato alla diffusione editoriale: per una definizione di Canovaccio come «metascrittura», cfr. L. ZORZI, *L'attore*, cit., p. 145): la drammaturgia 'regolare' di Giovan Battista Andreini rivela per esempio, secondo S. FERRONE, *Attori mercanti corsari*, cit., cap. VI, una concezione della scena come metafora autobiografica e spazio di una personale utopia di redenzione.

[76] P.M. CECCHINI, *Frutti delle moderne comedie*, cit., pp. 87-88. Sul

Per Cecchini la recitazione non deve avere quindi alcun potere trasformativo. Ciò che accomuna il Marco attore dilettante e il Marco profumiere è la perizia dell'arte nell'uno e nell'altro stato: c'è una qualità tecnica per entrambe le attività svolte, una virtù e una dignità che vengono dal far bene ogni cosa, a tempo e a luogo debiti. In questo modo, rispetto alla 'reliquia di sussiego' che permane nell'attore spagnolo, Cecchini fa un elogio vigoroso del transitorio e del variabile, del ricominciamento e del rinnovamento nel quotidiano. Ciò che resta ed è operativo, della qualità dell'agire scenico, non è il sentimento o l'effetto che esso produce sull'individuo, ma la capacità di padroneggiare il corpo, disponendone con intelligenza a seconda delle necessità. Su una duttilità capace di assecondare le esigenze dell'improvvisazione e del repertorio, cioè di un teatro commerciale e feriale, poggia la riuscita dello spettacolo producendo piacere nello spettatore: altrimenti si cambierà «l'applauso in ingiurie»[77].

La commedia, allora, è un frammento capace di ficcarsi nella vita e di lacerarne per un momento la superficie greve e compatta delle cure. È l'esperienza del *divertere* contrapposta alla teoria del *convertere* che informa la scena edificante: l'Improvvisa non raggruma e sostanzia la condotta virtuosa; fa compiere allo spettatore uno scarto dal centro di sé, dalla sua essenziale e pensosa natura cristiana. Lo ha ben presente Bonaventura Morone, il francescano a cui si è fatto riferimento più sopra, che nella dedica «a' suoi carissimi tarentini» anteposta alla tragedia *La Giustina* scrive essere «convenevole, che havessimo qualche dilettevole, & honesto trattenimento; accioché, & io potessi render ragione dell'ocio

topos secentesco della 'gravità' e del 'sussiego' degli aristocratici spagnoli cfr. P. BURKE, *The Language of Gesture in Early Modern Italy*, in J. BREMMER-H. ROODENBURG, *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Cambridge 1991, in particolare pp. 74-75, 78-79, che nota fra l'altro come tale modello fosse ridicolizzato dai comici dell'Arte attraverso il personaggio del Capitano (del quale cfr. una bella descrizione in P.M. CECCHINI, *ibidem*, pp. 86-87).

[77] *Ibidem*, p. 81.

mio, & voi dar conto della vostra ricreatione». Ozio e ricreazione sono la via per riflettere su se stessi, non per esaltare la voluttà del divertimento. Infatti continua:

«Però ho voluto mettervi inanti gli occhi la vita, e la morte di qualche servo di Dio, descritta a modo di tragedia spirituale; perché possiate non solo leggerla privatamente in casa, ma anco udirla talvolta recitare ne' vostri theatri da alcuna di quelle honorate academie, che sono tra voi; e prenderne gusto più sincero, e frutto più sodo di quel che sogliono apportarvi le comedie, e l'altre favolose rappresentazioni»[78].

La dedica richiama, sintetizzandoli, la serie dei passaggi con cui si avviava il nostro ragionamento: la valorizzazione della fonte storica e del trattamento verosimile dei soggetti esemplari, che nega come inopportune quando non dannose le rappresentazioni fantastiche, cioè mitologiche o agiografiche tradizionali, e le composizioni di tipo comico; nonché le due possibili condizioni d'uso del testo: la lettura, privata, e la rappresentazione, pubblica (come dire il meditare in solitudine e l'esperire attraverso i sensi – l'udito e la vista – collettivamente). Ma quel che più interessa, qui, è che Morone indica negli accademici gli interpreti più adeguati per la sua tragedia, distinguendoli dai professionisti che, pur non essendo menzionati esplicitamente, si possono identificare nel riferimento dissuasivo alle 'comedie'. L'allusione si lega infatti a quanto nel prologo dice, rivolto agli spettatori, l'Amor lascivo: «Meraviglia, cred'io, v'ingombra il petto; / perché vedete Amor lascivo in opra / tutta sacra ingerirsi, anzi primiero / e solo uscir ne l'honorata scena»[79].

È questo un chiaro riferimento alla scena profana e mercenaria, dove d'abitudine l'amore carnale tiene il campo, opposta alla 'onorata' e disinteressata, spiritualmente fruttuosa, dei teatri accademici, qui portati a esempio. I destinatari de *La Giustina* conoscono, evidentemente, i meccanismi della

[78] BONAVENTURA MORONE, *La Giustina*, Venezia, Milano, Giovan Battista Bidelli, 1617, s. n. p. Per quest'opera cfr. G. DISTASO, *De l'altre meraviglie*, cit., pp. 39-41.

[79] B. MORONE, *La Giustina*, s.n.p.

scena dell'Arte, hanno consuetudine con essa; e a tale consuetudine Morone vorrebbe sottrarli. Nell'introdurre la contrapposizione, egli indica, quindi, la comunanza del pubblico che assiste alle tragedie edificanti e alle commedie dei professionisti: modalità teatrali diverse e divise confluiscono e coesistono nella esperienza dello spettatore. Chiude il prologo, con il solito richiamo all'attenzione, l'Amor divino, che avvia l'azione congedandosi così dagli astanti (spettatori e spettatrici, distintamente):

«Sol mi resta da dirvi, che quest'opra / a vostro util si fa; perché si veda, / quant'infelice sia, quanto funesta / la vita di color, c'han posto il core / ne li vani del mondo empi diletti, / né del ben di la su pensan giamai: / e perché con l'essempio di Giustina / v'accendiate voi, donne, a seguir Christo, / con pensier casti, e puri: e voi, che siete / huomini troppo dati al gusto, e al senso, / in compagnia del fortunato Mago, / volgiate a miglior strada i passi vostri. / Et io, per far più agevole l'impresa, / venuto sono ad infiammarvi 'l core / del ben, che sovra 'l ciel, che sol de' amarsi, / et ha sì pochi amanti. Hor attendete; / ma già vi vedo attenti; e non bisogna / spronar, chi corre.... / Udite, spettatori, i gran successi, / e rimanete a Dio, ch'io già mi parto, / anzi resto nel cor de la donzella, / per rinforzarla a i perigliosi assalti»[80].

La commedia dei professionisti (uno dei 'vani del mondo empi diletti') si configura come un moto contrario rispetto alla coscienza degli spettatori, qualcosa che invece di compenetrarli del senso etico e escatologico dell'esistenza, li trascina in un gorgo lieto e fugace di fantasie. Essi accettano volentieri di distrarsi da sé ('né del ben di là su pensan giamai'), e volentieri gustano quel frutto immaturo, quel piacere insincero, cioè traditore, che la commedia offre loro, come Morone ricordava nella lettera dedicatoria. «Un breve

[80] *Ibidem.* Il mago è Cipriano che si converte dopo aver messo le proprie arti a servizio del diavolo, per l'amore peccaminoso che lo spinge verso la pia Giustina. Sulla opposizione Cristo-Mondo (qui richiamata da Morone), che fonda l'idea del teatro come operazione diabolica della quale si sarebbe alimentata la polemica post-tridentina contro gli spettacoli profani, cfr. le fondamentali osservazioni di F. TAVIANI, *La Commedia dell'Arte*, cit., soprattutto pp. XCV-CI.

paradiso... colmo d'inganni» è infatti l'Arte, incarnata dall'attrice che, «fugati i pensieri aspri, e pungenti / dispensa all'alme ogn'hor diletto, e pena»[81]: così è detto nei componimenti dedicati a Virginia Ramponi (1583-1631ca.), moglie di Giovan Battista Andreini, nota come Florinda, virtuosa apprezzatissima nella recitazione e nel canto (era stata la protagonista dell'*Arianna* di Rinuccini e Monteverdi a Mantova, nel 1608). Con la fiamma della sequela di Cristo, l'Amor divino di Morone doveva contrastare sulle scene queste sensuali incendiarie di cuori (la metafora è ricorrente per le Innamorate, com'era appunto Florinda), capaci di distogliere da quello che dovrebbe essere il pensiero costante del cristiano, 'aspro e pungente' come un cilicio che mortifica la carne.

Nei componimenti qui citati, della presenza scenica non è lodata la verosimiglianza, ma la finzione, combinata con il potere effettuale, subitaneo e quindi incontrollabile, esercitato dall'azione sullo spettatore, trapassato se l'occhio è dardeggiante, tacitato dall'audacia della voce che canta, incenerito dal lampo d'amore, contagiato dal riso irresistibile. E la qualità di tale potere è dichiarata crescente in misura della perfezione dell'inganno[82]. Lo testimoniano, ad esempio, i versi intitolati *Per li effetti del volto della signora Florinda, nel rappresentare la sua finta pazzia*:

«Se impalidisce il fior del tuo bel viso / Flora gentil, vago di quel pallore / si fa ghiaccio il mio core; / se poi ripiglia i suoi vivi colori / tosto ripiglia il cor i primi ardori; / e se disciolta il crin, squarciata

[81] Biblioteca Nazionale Braidense di Milano, *[Poesie di diversi in lode dei comici Gio. Battista Andreini, detto Lelio, e la moglie Virginia nata Ramponi, detta Florinda]*, cod. Morbio 1, cc. 25v e 17r. I componimenti raccolti in questo codice sono stati parzialmente pubblicati e commentati, fra gli altri da L. RASI, *I comici italiani: biografia, bibliografia, iconografia*, 2 voll. in 3 tomi, Firenze 1897-1905, I, pp. 144-149.

[82] È «nell'altrui inganno», dice Ottonelli, che «trionfa la forza dell'artificiosa rappresentatione» (G.D. OTTONELLI-P. BERRETTINI, *Il trattato della pittura*, cit., p. 23): la sentenza riguarda la pittura, ma è di quelle che potrebbero essere facilmente destinate al teatro, in accezione tanto negativa quanto positiva.

i panni, / furibonda ten vai, segue i furori; / ma finta in finta scena è tua pazzia / ne la scena d'amor vera è la mia»[83].

La partitura gestuale e espressiva di una delle scene femminili più celebrate dell'Arte[84], non è esaltata grazie al confronto con un termine di paragone considerato veritiero (quel modello a cui è ispirato il personaggio della rappresentazione edificante e che è invece elemento strutturalmente assente dalla Commedia dell'Arte), bensì in ragione della capacità d'infingimento della Ramponi: dove il fingere è, etimologicamente, plasmare, forgiare. Ella è tanto più compiuta e conchiusa nelle apparenze del suo disordine affettivo e fisico quanto più il suo comportamento è reso dalla disciplina recitativa coerente, preciso, funzionale alla invenzione scenica; una seconda natura. In questa come nelle altre poesie, il riferimento alla razionalità, alla intenzionalità della finzione è scoperto, e necessario a esaltare in se stessa l'attrice e gli effetti seduttivi che ella determina. Tramite la convenzione poetica, la legittimazione sociale dell'omaggio galante alla donna, all'artista virtuosa, il riguardante conferma l'ambivalenza della scena[85].

La versatilità di corpo e mente allenati nel principio della tecnica, indipendenti dal contenuto dell'azione (l'argomento e il personaggio devoti già sentiti da Ottonelli come poco rilevanti rispetto al potere dell'attore e alla concretezza, alla

[83] *[Poesie di diversi]*, ms cit., c. 27r. Un componimento analogo è a c. 51r.

[84] Cfr. C. MOLINARI, *L'altra faccia del 1589: Isabella Andreini e la sua «pazzia»*, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del '500*, II: *Musica e spettacolo. Scienze dell'uomo e della natura*, Firenze 1983, pp. 565-573; dello stesso, *La Commedia dell'Arte*, cit., pp. 119-122; F. ANGELINI, *Teatri moderni*, in *Letteratura italiana*, VI: *Teatro, musica, tradizione dei classici*, Torino 1986, pp. 112-113.

[85] Una complessa analisi metodologica della recitazione e del fascino scenico dell'attrice dell'Arte sulla base delle testimonianze degli spettatori, anche relativamente al trascolorare del viso e alle scene di pazzia e con riferimenti alle poesie citate *supra*, si deve a F. TAVIANI, *Un vivo contrasto. Seminario su attrici e attori della Commedia dell'Arte*, in «Teatro e storia», I, 1986, n. 1, in particolare pp. 64-73.

materialità della sua presenza scenica; ma anche la parenesi capovolta della commedia, elaborazione consapevole di una realtà non emendata dalle regole della condotta esemplare), consente alle stesse attrici dell'Arte che, secondo i moralisti, dovrebbero essere irrimediabilmente compromesse dall'esercizio continuo della commedia mercenaria[86], di recitare anche opere edificanti, suscitando pari consensi. In uno dei sonetti in lode delle intepreti premessi al testo della già ricordata *Maddalena lasciva, e penitente* di Andreini, è detto di Virginia Rotari Andreini, seconda moglie di Giovan Battista, Lidia nell'Arte e Marta in questo spettacolo:

«Così bene il pallore, / gli atti per convertir vana sorella / in theatro fingesti, / che gl'insubri traesti / a dir, di verità lingua cosparta, / Non è Lidia costei (mirala) è Marta». E in un altro: «Se per Marta sola / una sol peccatrice al ciel salìo, / per Lidia van mille conversi a Dio»[87].

La Rotari è in grado di trasfondere nel sostrato comportamentale devoto la propria abilità scenica (per esempio il trascolorare del viso, una delle prove di maggior perfezione recitativa delle attrici dell'Arte, che già si è potuto notare nella scena della pazzia): anche qui la finzione scopre – perché perfettamente le riveste – le capacità di questa interprete, così che l'efficacia trasformativa del personaggio non potrebbe andare disgiunta da lei.

6. L'osservazione dell'attore porta a individuare nel teatro, all'inizio dell'età moderna, un processo radicato nella concentrazione dell'esercizio individuale, nell'acquisto sistematico di una strumentazione personale, di una forte percezione e coscienza corporea, e a supporre che proprio la tecnica che guidava tale processo potesse essere assunta come struttura di raccordo tra anima e corpo. In questo quadro di

[86] Il giudizio è frequente nelle accuse contro le attrici professioniste: cfr. R. TESSARI, *Commedia dell'Arte. La maschera e l'ombra*, Milano 1981, pp. 19-23.

[87] G.B. ANDREINI, *La Maddalena*, cit., s.n.p. I versi sono tratti rispettivamente dal secondo e dal terzo componimento.

riferimento, il soggetto edificante, pertinente alla meditazione e conforme alla pratica devota, tornerebbe a essere rilevante in quanto contenuto intimo del lavoro su di sé, capace di attivare in modo non estrinseco la condotta virtuosa. Non allora, in prima istanza, la spettacolarizzazione del racconto esemplare, ma il corpo recitante si potrebbe considerare – e non in senso analogico – al centro di una operazione di segno spirituale. È *infatti nel corpo* sottoposto a controllo che si innestano e trovano alimento la disciplina personale, l'ascesi, la ricerca delle condizioni per l'esperienza interiore profonda: dal teatro alla meditazione, le diverse pratiche e gli esercizi che coinvolgono i sensi, l'immaginazione, la memoria, gli affetti, la volontà, l'intelletto – ben presenti nella cultura pedagogica soprattutto gesuitica e in quella associativa dei circoli devoti, delle congregazioni[88] e di molte accademie del tempo – risultano non soltanto contigue, ma reciproche e strettamente intrecciate nel corpo e nella mente dell'individuo.

A una relazione di questo tipo sembra rimandare anche l'esperienza del comico dell'Arte Girolamo Garavini, noto per la parte di Capitan Rinoceronte, uomo generoso e pio. Uno dei testimoni e degli apologeti della virtù del Capitano sarà Giovan Battista Andreini, che ricorda come dopo la morte del compagno, nel 1624, «nell'inventariar le sue vestimenta... si trovò (oltre le aspre discipline) di piastre di ferro pungente un largo ed aspro cilicio che, e recitando, e quasi i giorni tutti della settimana portando, non dirò il martirizava, ma sì ben divotamente sosteneva»[89]. All'insaputa di tutti,

[88] Si veda il quadro di riferimento offerto da L. CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris 1987 (trad. it., *L'Europa dei devoti*, Milano 1988); nonché, per esempio, il caso milanese studiato da D. ZARDIN, *Confraternite e «congregazioni» gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche*, in A. ACERBI-M. MARCOCCHI (edd), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, in particolare pp. 214-252.

[89] G.B. ANDREINI, *La ferza*, [Parigi], Nicolao Callemont, 1625 (cito dalla edizione moderna in F. MAROTTI-G. ROMEI, *La Commedia dell'Arte*, cit., p. 507). Analoga testimonianza si deve a NICOLÒ BARBIERI, *La supplica*, cit. pp. 27-28.

il buon Garavini portava il cilicio, anche in scena. Proprio in scena, si vorrebbe dire: per una eloquente contraddizione, nelle spoglie di un Capitano (personaggio di millantatore, di tracotante e bizzarro, negli eccessi e nei furori), la disciplina ascetica coincideva con la disciplina tecnica e artistica, generando una duplice virtù, quotidiana, feriale; una regola di vita. Due pratiche considerate di natura e finalità opposte condividevano, per le rispettive elaborazioni, un'unica materia, fisica e psichica. In questo slittamento del corpo dalla sua natura consueta a quella elettiva della recitazione, poteva allora darsi per gli attori – tanto di mestiere quanto di diletto – non solo l'apprendimento retorico, elemento indispensabile a definire per l'individuo un futuro destino relazionale e più ampiamente sociale, oppure l'esperienza devota o l'onesta ricreazione o una professione onorata, ma anche la possibilità di individuare la via della perfezione dell'anima.

Una serie di connessioni e componenti sono emersi, fin qui, rispetto alla traccia iniziale. I soggetti esemplari della drammaturgia edificante e il modo in cui essa era concepita, per rappresentazioni sceniche e per letture, hanno mostrato, sottesa, una più ampia strategia di disciplinamento, la quale ha spostato l'attenzione sulla prassi, sull'attore dilettante – scolaro di collegio, educando, accademico (coloro che sembravano poter essere i più affini e i più vicini a tale progetto) – e sullo spettatore, il cui sguardo, sedotto e commosso, ha poi orientato l'indagine, rendendo progressivamente riconoscibile la natura razionale e controllata del corpo in scena. Si è imposto quindi il confronto con gli attori professionisti, con la scena profana dell'Arte: qui, infatti, è assoluta l'emergenza del corpo come strumento duttile e perfezionato, come sede della coscienza quotidianamente rinnovata delle capacità individuali. Pratiche teatrali diffuse e altamente formalizzate come, in misura e per ragioni diverse, erano quelle *non professionistiche* e quelle *dei comici* dell'Arte, sembrano allora determinare un nuovo sapere sul rapporto corpo-mente in sede di rappresentazione. Esso non risulta circoscritto soltanto al dibattito teorico e specialistico ma pare condiviso, anche intuitivamente, dall'ampia base

sociale del pubblico, messa a contatto con una competenza tecnica di cui percepiva l'incidenza determinante nella resa scenica.

Si può supporre così che, tanto per l'attore quanto per lo spettatore, il paradigma del corpo recitante potesse fondare o anche solo illuminare un itinerario ulteriore, ma non indifferente alla esperienza che nel teatro aveva trovato alimento. Dentro il recinto catturante della scena, dove la meditata disciplina dell'attore si fondeva nel tempo bruciante della rappresentazione, nella sapienza dello sguardo e dell'offrirsi allo sguardo, *il* teatro poteva tramutarsi nel segnó di una ricerca individuale orientata verso più remoti percorsi, impresa segreta e duratura[90].

[90] A conclusione di questa riflessione, vorrei esprimere la mia riconoscenza a Claudio Bernardi, Annamaria Cascetta, Sisto Dalla Palma, Siro Ferrone, Lucia Sebastiani, Ferdinando Taviani e Angelo Turchini, con i quali ho potuto dialogare intorno alle ipotesi via via confluite in questo testo, ricevendone sollecitazioni, indicazioni e preziosi suggerimenti.

Lo «scalco spirituale»: un manuale napoletano di disciplina del corpo (secolo XVII)

di *Aurelio Musi*

Questa ricerca, di cui propongo provvisori e parziali risultati, costituisce il secondo stadio, per così dire, di una riflessione da me sviluppata proprio qui a Bologna nell'aprile 1989 in occasione del convegno *Sapere e/è potere*. Ebbi la fortuna, allora, di far parte di uno stimolante gruppo di lavoro, coordinato da Pierangelo Schiera ed Angela De Benedictis, dedicato al tema *Dalle discipline ai ruoli sociali*, che presentò i suoi contributi nella terza sezione del convegno ricordato. Il problema, oggetto della mia indagine allora come oggi, è quello di identificare esempi di formalizzazione dei valori disciplinari, di rispecchiamento tra codici disciplinari diversi, di un comune senso della disciplina, che caratterizzano la pratica intellettuale del Seicento europeo. Nel primo stadio concentrai l'attenzione sulla coppia *ars-virtus* così come si esprimeva in un trattato napoletano secentesco sulla figura del barbiere[1]. In esso la minuta precettistica e la gerarchizzazione delle virtù occupano ampio spazio. Da un lato la nozione di *virtus* è completamente svuotata della sua risonanza umanistica; d'altro lato è esaltata la dimensione tecnico-pratica delle virtù, mezzi per realizzare il fine dell'arte del barbiere. Nel trattato di Tiberio Malfi – è stato ben scritto da Pierangelo Schiera – si configu-

[1] Cfr. A. MUSI, *Disciplinamento e figure professionali: l'articolazione della medicina nel Mezzogiorno spagnolo*, in *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto. Atti del IV Convegno (Bologna 13-15 aprile 1989)*, III: A. DE BENEDICTIS (ed), *Dalle discipline ai ruoli sociali*, Bologna 1990, pp. 203-221.

ra «una nuova serie virtuosa che va dalla decoratoria alla politezza alla fedeltà»: essa «finisce per sovrapporsi in qualche modo a quella più antica che proprio nel giurista faceva consistere il sapere con il potere. In questo rovesciamento un po' paradossale dei termini del problema sta forse il carattere più importante del mutamento di funzione che segna, con l'entrata nell'età moderna, il rapporto tra sapere e potere»[2].

Nel secondo stadio della riflessione mi sono imbattuto in un elemento assai singolare: lo slittamento semantico di una nozione, come quella di s c a l c o, dal piano materiale al piano spirituale. Ed ho cercato di ricostruire il percorso che, ispirandosi ai codici disciplinari di un'attività come quella dello scalcare, indica una via di guida delle anime.

Nel 1644 è pubblicata a Napoli l'opera del padre predicatore Enrico da San Bartolomeo Del Gaudio dal titolo: *Scalco spirituale per le mense de i religiosi e de gli altri devoti, opera nuova mista di medicina corporale e spirituale di molto profitto ai padri e maestri dello spirito in guidare l'anime per vie d'asprezze e penitenze discrete.* L'autore, di origine siciliana, vive tra la fine del Cinquecento e la metà del secolo successivo. Esercita la medicina a Napoli, dove contrae matrimonio. Ha due figli che si avviano alla vita religiosa: esempio che seguirà il padre dopo la morte della moglie. Sotto il pontificato di Urbano VIII, padre Enrico riceve gli ordini nel convento romano di S. Sisto. Maestro e guida spirituale di novizi, è anche confessore della principessa Olimpia Aldobrandini, a cui è dedicata l'opera. Sceglie quindi la via delle missioni: nel 1648 è in Asia. Seguono anni di vita avventurosa che si concludono con la morte a Costantinopoli[3].

Nel titolo, questo manuale di disciplina contiene già una molteplicità di funzioni semantiche che vanno subito espli-

[2] P. SCHIERA, Introduzione a A. DE BENEDICTIS (ed), *Dalle discipline ai ruoli sociali*, cit., p. 18.

[3] Cfr. per la biografia G. QUETIF-G. ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, Lutetiae Parisiorum 1791-21, II, p. 537.

citate: il significato proprio della funzione scalcaria come modo di «ben apparecchiare le mense dei religiosi», come guida alla loro dieta quotidiana, come disciplina del cibo; un primo significato traslato, un primo slittamento semantico operato attraverso l'uso metaforico di s c a l c o che rinvia, come vedremo, ad una codificazione delle sue funzioni e che rende possibile l'assunzione della via dello scalcare come un modello di vita; un secondo significato traslato, espresso nella coppia s c a l c o s p i r i t u a l e, quasi un ossimoro che allude all'esigenza di edificare un contraltare sacro all'operazione profana dello scalco[4].

Dunque, punto di partenza per capire i termini di riferimento dell'opera di padre Enrico è quella letteratura scalcaria, prodotta tra il XVI e i primi decenni del XVII secolo, ben nota peraltro al nostro autore[5]. In un saggio recente Gigliola Fragnito ha scritto:

«Allo scopo di definire con precisione i ruoli delle diverse componenti della corte e la loro gerarchia, di fornire specifiche competenze ai singoli ufficiali e di prescrivere norme di comportamento per familiari e servitori, vennero predisposti numerosi prontuari, di facile consultazione, che avrebbero contribuito ad uniformare consuetudini, usi e costumi tra i più eterogenei ed a regolare la vita quotidiana di queste corti. Questa letteratura, che conosce una straordinaria fioritura a partire dalla metà del Cinquecento, può essere suddivisa in due gruppi distinti, anche se fra loro complementari: da una parte vi sono i trattati che affrontano il tema dell'organizzazione e del funzionamento della corte nel suo insieme; dall'altra quelli dedicati all'esercizio di specifiche p r o f e s s i o n i».

[4] Questa operazione di controlettura e riscrittura richiama un procedimento letterario che ha precedenti nei generi del Cinquecento: si ricordi, ad esempio, la fioritura del *Petrarca spirituale*.

[5] Il primo trattato sullo scalco è quello di M.D. ROMOLI, *La singolare dottrina dell'ufficio dello scalco*, Venezia 1560, per cui cfr. N.A. ROBB, *The Fare of Princes: a Renaissance Manual of Domestic Economy*, in «Italian Studies», 7, 1952, pp. 36-61. Per un'analisi recente dei trattati successivi cfr. G. FRAGNITO, *La trattatistica cinque e seicentesca sulla corte cardinalizia. «Il vero trattato d'una bellissima e ben governata Corte»*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVII, 1991, pp. 135-185.

Fra il secondo gruppo di scritti, a cui, secondo la Fragnito, è stata attribuita maggiore attenzione storiografica, sono ricordati quelli che riguardano gli uffici della tavola,

«i trattati sul trinciante – che enumerano ed illustrano gli strumenti del mestiere e i vari tipi di vivande che egli con maestria taglia prima che siano presentate al padrone e ai suoi commensali – e quelli sullo scalco – cui è affidata la sovrintendenza della mensa del signore e l'organizzazione dei banchetti, di cui vengono elencati i menu predisposti in varie circostanze, corredati di ampi repertori di ricette e di consigli pratici sull'acquisto e sulla conservazione delle derrate alimentari e dei vini, secondo le stagioni»[6].

Ha ragione la Fragnito quando sostiene che questa trattatistica risulta solo parzialmente comprensibile senza far riferimento all'esperienza diretta dei suoi autori nella vita e nella società di corte e sottolinea l'esigenza di uno studio globale dei due gruppi di letteratura – quella sulla corte e quella più specifica sulle professioni – al fine di cogliere il nesso corte /disciplina/condotta di vita. Proprio seguendo questo criterio, la Fragnito documenta, intorno alla fine del Cinquecento presso le corti cardinalizie, «l'aumentato prestigio degli addetti alla mensa connesso all'importanza assunta dai banchetti» e il «proliferare in questo periodo di trattati sul trinciante e sullo scalco»[7]. Sono ulteriore testimonianza di questo processo la gerarchizzazione della tavola, la partecipazione a pieno titolo dello scalco agli uffici nobili di corte, il nesso sempre più stringente tra cortigianeria e scalcheria[8]. Nella letteratura scalcaria tra la fine del Cinquecento e la prima metà del secolo successivo va inoltre delineandosi ormai una disciplina delle funzioni che riserva spazio, interesse ed importanza ai codici di comportamento e ai doveri dello scalco[9].

[6] G. FRAGNITO, *La trattatistica*, cit., pp. 138-139.

[7] *Ibidem*, p. 155.

[8] *Ibidem*, pp. 172 ss. Cfr. anche la bibliografia citata alla nota 12 di p. 139.

[9] Cfr. C. STEFANI, *Cesare Ripa «trinciante»: un letterato alla corte del*

Sono tutti elementi riconoscibili nell'opera che costituisce il modello più ravvicinato di riferimento per padre Enrico da San Bartolomeo: la *Lucerna de' Corteggiani* di Giovan Battista Crisci, pubblicata a Napoli nel 1634[10]. L'opera, dedicata al granduca di Toscana Ferdinando II, è, secondo uno schema abituale e ricorrente nel genere – si pensi ai trattati di Fusoritto, Evitascandalo, Sigismondi[11] –, scritta in forma di dialogo. La stessa struttura rispecchia il modello più generale di questo tipo di trattatistica. La *Lucerna* esordisce con un *Discorso e dialogo d'un zio e nepote intorno alla Corte*. In esso sono identificate le principali qualità, virtù tecniche dello scalco che deve essere «prudente, honorato e fedele al Suo Signore, e havere buona creanza, poco parlare, dolci saluti, bassi inchini, riuerenze cortesi»; deve essere esperto «al conuersare, ciuile con tutti, generoso a suo tempo, accorto in occorrenze, magnanimo nello spendere doue appartiene, sauio, polito, sobrio, discreto al vestire, uscir di raro, visitar spesso i gentilhuomini cortegiani, ben creato con donne, amoreuole, affabile, obediente, humile et soggetto affatto al Signore». Compito dello scalco è «ordinare in cucina per tutto l'anno il mangiare del Suo Signore che sia polita-

cardinal Salviati, in *Sapere e/è potere*, cit., II: A. CRISTIANI (ed), *Verso un nuovo sistema del sapere*, pp. 257 ss.

[10] G.B. CRISCI, *Lucerna de Corteggiani ove in Dialogo si tratta diffusamente delle Corti; così dei venti quattro officii nobili come de la varietà di cibi per tutto l'anno; e ciascuna domenica et altri Banchetti divisa in sei capitoli*, Napoli 1634. Giovan Battista Crisci nacque nel 1589 a Napoli. Fu Accademico degli Erranti e diede vita ad un'esperienza assai singolare, la creazione del Monte dei Gentiluomini Cortigiani, una specie di corporazione di cui il Crisci ricoprì la carica di Sovrintendente generale. Ebbe relazioni con diversi intellettuali di spicco del Regno di Napoli tra cui Girolamo Fontanelli, Onofrio Riccio, Orazio Comite, Giovan Battista Basile. Cfr. per la vita e le opere del Crisci, G. FULCO-N. DE BLASI, *Dialogo e lettere amorose sopra la potenza d'Amore: un'integrazione al catalogo napoletano. Atti del Convegno. «Napoli e il Barocco nell'Italia meridionale» (Napoli 1987)*, a cura di G. CANTONE, Napoli 1992, pp. 419-450. Secondo gli autori di questo contributo «la nota dominante che lega biografia, profilo intellettuale e produzione a stampa del Crisci è l'attenzione professionale alla Corte, da intendersi in particolare nella dimensione della *familia* delle grandi casate aristocratiche regnicole».

[11] G. FRAGNITO, *La trattatistica*, cit., p. 184.

mente fatto, con diuersi sapori e inuentioni noue secondo le stagioni e i tempi; e perche si fa due volte al giorno, bisogna studiare questa materia continuamente e applicarui sempre la mente»[12]. Quindi la materia scalcaria viene distribuita per ogni giorno dell'anno: tutte le pietanze sono presentate con vocaboli napoletani. Segue una «breue tauola dell'ordine del magnare» con l'avvertenza che «detta tavola di piatti si possano variare di più e diuersi modi e sapori, conforme a la prudenza di chi l'ordina o l'apparecchia»[13]. Ai banchetti reali e alla «prouisione di viaggi» è dedicata un'intera parte[14]. Infine sono riprodotti «sonetti di vari autori sopra l'opera»[15].

Ovviamente, le finalità dello scalco spirituale sono ben altre. Punto di partenza è il significato più specifico della funzione scalcaria, sviluppato nel primo trattato, «quali debbono essere le mense de i Religiosi e degl'Astinenti, e il modo di ben apparecchiarle»[16]. Poi il percorso del padre domenicano delinea le tappe di un progressivo distacco dalla tavola come piacere, dai suoi sapori e dai suoi odori, di un esaltante ritorno agli elementi primigenii ed essenziali del cibo, il pane, di cui si lodano «eccellenza e doti», e l'acqua, artefici della lunga durata della vita. Al centro del primo trattato sono «le regole di conservar sana la vita fra le penitenze, per mezzo de i principi e dottrina dell'arte d'Hippocrate, Galeno e dello spirito insieme»[17]. Nel secondo trattato «si raggiona del modo per adoprar bene e senz'offesa della complessione cilitii, catene, giacchi, centure, discipli-

[12] G.B. CRISCI, *Lucerna de Corteggiani*, cit., p. 58. La condizione virtuosa dello scalco prevede l'uso perfetto degli occhi, dei piedi, delle mani, della lingua, dell'odore, del sapore; capacità di lettere, giudizio, piacevolezza e, a coronamento del tutto, prudenza.

[13] *Ibidem*, p. 294.

[14] *Ibidem*, pp. 305-348.

[15] *Ibidem*, pp. 349 ss.

[16] P.F. ENRICO DA SAN BARTOLOMEO DEL GAUDIO, *Scalco spirituale per le mense de i religiosi e de gli altri devoti*, Napoli 1644, p. 1.

[17] *Ibidem*.

ne, vigilie, nudità, sete, fame, orridezze de staggioni e duri letti»[18]. Infine nel terzo trattato «si curano le malattie de spirituali che per indiscrete penitenze accadute fossero. Prima per via d'una prattica ordinaria, e uso più commune; secondo per via de secreti particolari e sperimentati»[19].

La cornice del primo trattato – quello che maggiormente mi interessa nell'economia complessiva del mio discorso – è una teoria delle virtù largamente ispirata al neostoicismo cristiano e ai principii della sua condotta di vita[20]. Si tratta di una teoria delle virtù che nella disciplina dell'astinenza ha il suo fondamento. E qui disciplina è da intendere nella sua triplice accezione semantica di recente ricordata da Schiera: insegnamento, istruzione, ammaestramento; regola di comportamento; abitudine a dominare con la volontà, a prezzo di sforzo e sacrificio, i propri impulsi, sentimenti, desideri, rinunciando al piacere immediato in vista di un risultato superiore e in obbedienza a norme morali[21].

Per il nostro padre domenicano la genesi delle virtù è di due specie: esse derivano dalla struttura naturale del corpo (facoltà) o come «effetto prodotto dalle potenze dell'anima» (qualità). E tanto la virtù «sarà magiore e forte quanto che vien guadagnata col prezzo di forti battaglie»[22]. L'autore, a tale proposito, cita S. Girolamo e Seneca. L'astinenza è «sodo fondamento e base di tutte le altre virtù per la vittoria che spesso ne riporta dalla presenza delle cose delet-

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] È d'obbligo il rinvio all'opera di Gerhard Oestreich, in particolare *Filosofia e costituzione dello Stato moderno* (Napoli 1989), per cui cfr. da ultimo W. SCHULZE, *Il concetto di 'disciplinamento sociale nella prima età moderna' in Gerhard Oestreich*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 371-411.

[21] P. SCHIERA, *Disciplina, disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, p. 317.

[22] P.F. ENRICO DA SAN BARTOLOMEO DEL GAUDIO, *Scalco spirituale*, cit., p. 10.

tevoli e obietti desiderati»[23]. È compresa sotto la virtù della temperanza e contiene i quattro gradi ricordati da Macrobio: è virtù politica, cioè civile; virtù purgatoria «sotto la disciplina della ragione»; virtù eroica risultato del «lungo uso e delle battaglie contro vizi e difetti», espressione di una forte virilità; infine, al massimo grado, virtù esemplare della perfezione del santo[24].

La *vis* classificatoria del padre domenicano non è mai esercitazione retorica fine a se stessa: essa serve a fondere su una nomenclatura di significati il più precisi possibili la disciplina dell'astinenza. È indicativa, a tale proposito, la distinzione tra sei specie d'astinenza: l'astinenza propriamente detta che «consiste in una sofficiente notritione del corpo guidata dalla raggione con mortificatione del gusto e degl'altri sensi»; l'inedia, ossia la «priuatione d'alimento per curare i mali», pericolosa, piuttosto da ammirare che da imitare; la dieta, «regola di vitto propria dei medici»; la sobrietà, propria di «coloro che volontariamente si son priui del vino totalmente ouero che con molta modestia e discretione se ne seruono; e più tosto l'hanno per medicamento che per sensualità»; la sobrietà «prepara e fa pronto il buon religioso alle sante virtù, rendelo casto purgandolo insieme e priuandolo da sporche e immonde fantasie»; il digiuno, ossia la «sottratione de' cibi pascali con dilatione insieme dell'hora del desinare»; infine la temperanza, con le sue quattro condizioni, il tempo (il vero temperato non mangi né beva «fuora del tempo congruo» e non pensi ai futuri pasti), la quantità (schivi «tutto ciò che passa i termini della modestia»), la capacità di svolgere altre attività (dopo il cibo bisogna essere immediatamente pronti a leggere e a pregare), la discrezione[25].

A questo punto va meglio configurandosi la dimensione spirituale dello scalco come contraltare sacralizzato di un'atti-

[23] *Ibidem*, p. 11.

[24] *Ibidem*, pp. 16-17.

[25] *Ibidem*, pp. 18-33.

vità eminentemente profana: in sostanza, l'astinenza diventa una vera e propria arte di convertire i cibi terreni in cibi spirituali. Essa non consiste solo nel mangiar poco o nel cibarsi poveramente, «ma nel dare ripulsa agli affetti e alle concupiscenze»[26]. «Non tanto la materia o specie de' cibi fanno gli astinenti; quanto l'hauer leuato l'affetti»[27]. Mangiando «cibi delitiosi senza brame non si commette verun fallo»[28]. E ancora: «Perché l'huomo nasce senza l'uso attuale della raggione? Seneca risponde accioche egli così per tempo non conoschi la propria miseria, e le stomacose sue concupiscenze che s'ucciderebbe; ma a poco a poco, auezzandosi, ciò che li dovrebb'essere di noioso, se li fa naturale, e col tempo piano piano ce si compiace talmente che pare poscia quasi bennato, e del tutto cieco per conoscere se stesso e le proprie calamità»[29].

L'anima è dunque il «seminario di virtù»[30] e l'astinenza è la principale virtù dativa. Lo scalco spirituale, allora, nel fornire utili consigli per la cucina dei religiosi, descrive tre officine, veri e propri *gradus ad Parnassum*, che dall'astinenza ragionevole conducono all'ascesi eroica. Nella prima officina si prepara «il nodrimento quotidiano dei buoni religiosi... con condimenti poueri e schetti, fuor di tutto quello che può delettare e nudrire il senso; ma attende solo al vigor della natura e alla salute del corpo». Nella seconda officina «i condimenti sono del tutto prohibiti; non solo li particolari, ma etiandio gli più comuni: come olio, aceto, sale e altre cose simili». Infine nella «terza officina entrano coloro che danno odore di più sublime grado di virtù... godono e si sollazzano de cibi mal conci, ingrati e dispiacevoli... si seruono dell'aloe e altri amari condimenti»[31]. Fortemente disciplinata è la progressione dell'astinenza:

[26] *Ibidem*, p. 76.

[27] *Ibidem*, p. 81.

[28] *Ibidem*, p. 84.

[29] *Ibidem*, p. 75.

[30] *Ibidem*, p. 87.

[31] *Ibidem*, p. 97-98.

«dopo passate alcune settimane e mesi (conforme la complessione di ciascheduno) che vi sarete accarezzati un poco con le ciambellette o col pane mischio col zuccaro o miele e passi conforme al gusto proprio, poscia a poco a poco lasciarete queste delicature si che non vi sarà altro sol che la sostanza del pane. Nulladimeno non deui dal principio tener fermo ogni giorno un digiuno di solo pane: sarebbe certo un inganno e porre in periglio la tua complessione. Non è negotio che si possa guadagnare in un batter d'occhio e con tanta prestezza senza adoprarci altro studio... Douete dunque dal principio non esser troppo frettolosi, ma caminar a lento passo: conuertendo e guadagnando la natura alla nostra intentione molto a poco e senza fretta e per i suoi gradi e in tal guisa acquistato l'habito si farà consuetudinaria e seconda natura»[32].

Se non vado errato, in queste articolazioni va precisandosi il duplice significato attribuito dall'autore al termine o f f i c i n a: come luogo, ambiente in cui si esercitano facoltà, attività «artistiche»; come farmacia, in cui si provvede alla selezione, preparazione, al controllo degli strumenti – che sono anche terapeutici – per una ragionevole astinenza che richiede vigilanza, discrezione e temperanza. O f f i c i n a richiama dunque d i s c i p l i n a nel triplice senso di insegnamento (*ars*), regola, controllo della volontà.

Lo scalco spirituale suggerisce di cominciare l'astinenza dalle carni, poi di lasciare altro fino ad arrivare a vino e pane «a regime», secondo la «complessione» individuale. Non nega qualche concessione la domenica «per soddisfare alla natura e alla fragilità humana». Poi si procede oltre, tagliando il vino: ma anch'esso si abbandona poco a poco, secondo un percorso che procede dal vino generoso al più debole mescolato con l'acqua fino alla sola acqua[33].

È a questo punto del trattato che il padre predicatore tesse l'elogio degli elementi più semplici della nutrizione, il pane e l'acqua, considerati mezzi efficacissimi per allungare la durata della vita. L'autore combatte la moda e il senso comune: solo una ristretta *élite* ama l'astinenza. «In nostri

[32] *Ibidem*, p. 107.

[33] *Ibidem*, pp. 108-115.

tempi è in molto poca stima; anzi aborrita talmente che pensano douersi rouinare; e esser di loro stessi un omicida. Come se il pane fosse un veleno e l'acqua un capitale nemico che si stia insidiando la vita». E invece il pane «non ritiene qualità a noi contrarie... Il frumento non ha egli altro di cattivo che l'esser terrestre e un poco ostruttivo; viene nulladimeno la sua malizia corretta per mezzo dell'arte e della deligente fermentazione e insieme del crescente, sale, bontà del forno e altre diligenze conforme al proprio magistero». Segue, come ovvio corollario, la mitizzazione del mondo e della virilità contadina connesse alla frugalità e semplicità dell'alimentazione:

«Di qui cauiamo che i plebei contadini e poueri del mondo sono sì robusti e pieni e meno defettosi di coloro che si prendono maggior cura del loro necessario perché si sostengono di poche cose. Anzi i contadini (dati al lavoro della campagna nelle nostre reggioni) la maggior parte del tempo sono trattenuti in poueri cibi, sostentandosi di poche cose; ma ben spesso in pane e acqua e di mala conditione; nulladimeno sono molto pronti e spediti nell'officii dell'agricoltura; e mangiono con tanta salubrità quel panaccio si che i delicati del mondo lo terrebbono per malagevole: cosa che partorisce maraviglia»[34].

L'elogio del pane è connesso alla sua qualità di «cibo di mezzo sapore»[35]. Secondo la teoria umorale della digestione, il suo potere «conglutinativo» è superiore a quelli del pesce, delle erbe, della frutta, dei legumi, della carne che è nociva sia quando è troppo cotta sia quando è troppo cruda[36]. Anche il potere di conservazione del pane è elevatissimo. «Non così de frutti, carne e altri cibi, molto soggetti alle mutationi per cagione del loro humido. Il pane resiste per la siccità propria»[37]. Un intero capitolo del primo trattato è

[34] *Ibidem*, pp. 163-169. Cfr., più in generale, P. CAMPORESI, *Il pane selvaggio*, Bologna 1980.

[35] P. F. ENRICO DA SAN BARTOLOMEO DEL GAUDIO, *Scalco spirituale*, cit., p. 172.

[36] *Ibidem*, p. 172.

[37] *Ibidem*, pp. 175-176.

dedicato al «modo di ben comporre il pane; acciò non sia a gl'astinenti dannoso: e sua origine»[38]. Lo scalco spirituale suggerisce i requisiti e le qualità del frumento, delle mole del mulino, la scelta delle acque, i segreti dell'impastare e del cuocere:

«Nello comporre, la pasta non sia troppo dura; ma che habbi molto del molle trattabile; aggiungendoui prima conueniente parte di fermento e di sale tanto che non si senta l'insipidezza o dolcezza del fermente: ne distintamente il suo sapore declinando più tosto al poco che al molto... Deuesi poscia ben leuigare la pasta con le pugna o con le verghe di legno: e posta in disparte in luoco mondo, doue possa riceuere calore; come sarebbe dentro d'una stufa e luoco che vi sia l'aere alterato nel calido: ben ricouerta di panni; e quando sarà ben leuigata e cresciuta, di nuovo si rimeni molto bene del modo sopradetto e con meno farina sia possibile: atteso aggiungerebbe peso e crudità al pane: e così calda si agita molto bene formandosene i pagnottini. Di nuouo così formati si porranno di dentro la stufa, fin a tanto che nell'esteriore saranno un poco densati: e da iui si porranno al forno debitamente infocato; se gli dia tanta cottura che la crosta inferiore e superiore non appaia troppo stridente e arida: ma habbi un poco del tenue... Quello è giustamente cotto che, compresso fra le pugna, presto tutto si deprima e poscia immediatamente e senza dimora, s'eleui alla pristina forma. Ne caldo si deue mangiare ne di più di tre giorni. Cauato dal forno s'esponghi nell'aria scouerto e in loco piu tosto calido che freddo; acciò possano esalare le grosse fuligini e le parti ventose e humidità aquose»[39].

Ma la via progressiva verso l'astinenza, che è insieme dieta elementare e benefica a regime di pane e acqua, virtù che procura la «perfezione appetibile», secondo la distinzione aristotelica[40], perché la salute corporale è il fondamento di quella spirituale, incontra un ostacolo formidabile costituito dal desiderio e dal piacere del vino, nemico numero uno della castità[41]. L'autore, a tale proposito, esprime una posi-

[38] *Ibidem*, pp. 201-207.

[39] *Ibidem*, pp. 206-208.

[40] *Ibidem*, p. 221.

[41] *Ibidem*, p. 212.

zione assai diffusa nel suo tempo che fa derivare il comportamento dal temperamento e attribuisce ad entrambi una prevalente componente ereditaria: il «diletto del vino» seguirebbe questo iter. «Le qualità del sangue e della genitura de' parenti, distribuite nel feto, nell'utero materno, e impresse ne temperamenti de bambini, si trasformano nella natura di quelli. Quindi i lattanti, poppando, riceuono i costumi e i temperamenti delle lor balie o nudrici»[42]. Gli antidoti per trasformare il piacere in disgusto non mancano: il domenicano suggerisce contro gli appetiti del vino l'edera, le uova di nottola, anguille e rane soffocate nel «nettare degli Dei», il cavolo crudo[43]. Ma si tratta di rimedi esterni. La terapia più efficace è quella interiore: «è l'impossessarsi della propria volontà, mortificando in ella gl'affetti e la sensualità del vino. Il non esser virtuosi è per difetto di volontà»[44]. Esiste un'età per l'astinenza? Certo essa non è adatta a vecchi e bambini. Ma attenzione! «La vecchiaia, come l'altre età, non sta fondata negl'anni, ma nella qualità delle complessioni e per questo non tiene per vecchi coloro che sono d'anni sessanta o cinquanta se di robusta complessione sono»[45].

[42] *Ibidem*, p. 213.

[43] *Ibidem*, p. 215.

[44] *Ibidem*, p. 217.

[45] *Ibidem*, p. 239. Tutto il discorso fin qui svolto dal nostro autore andrebbe attentamente confrontato con lo stato della scienza nutrizionale del tempo. Il punto di riferimento più vicino può essere costituito dal *De vera ac methodica nutriendi ratione* del filosofo e medico napoletano MARIO ZUCCARO, operante nell'ospedale partenopeo di S. Angelo a Nido. L'opera fu pubblicata nel 1634 con doppia dedica, al decano del Consiglio Collaterale di Napoli, Marthos de Gorostiola, e a Giacomo Bonaventura medico personale di papa Clemente VIII. Quest'opera di dietetica si fonda su alcuni principii elementari ripresi anche dal nostro padre domenicano: le regole dell'alimentazione sono largamente dipendenti dalla teoria umorale; c'è un rapporto stretto tra la «ratio nutriendi» e il clima in cui si vive; il cibo eccessivo è causa di tutte le malattie (ampie citazioni da Seneca); la «ratio nutriendi» deve essere differenziata lungo il decorso della malattia e strettamente collegata alla sintomatologia del morbo; infine bisogna astenersi da un uso smodato del digiuno.

Non sarebbe difficile riconoscere nel manuale di disciplina, che ho cercato di leggere utilizzando alcune chiavi fornite proprio dal nostro convegno bolognese, i segni di una koiné, di un linguaggio comune alla civiltà culturale del Seicento europeo. Sono segni che rinviano a una teoria della condotta di vita. I suoi elementi più importanti possono essere così di seguito schematizzati.

1. L'ideale neostoico dell'esercizio virtuoso. Esso è fondato sul trinomio di Giusto Lipsio: *constantia, patientia, firmitas*, e concepisce la virtù come combattimento, l'uomo virtuoso come combattente armato[46].

2. La praticabilità delle virtù a misura d'uomo. Il modello individuato nel manuale di disciplina, che disegna il percorso virtuoso dalla ragionevole astinenza all'ascesi eroica, è un esercizio progressivo fondato sull'esatta percezione del rapporto mezzi-fini, risorse-obiettivi da raggiungere, che consente di non violentare mai la complessione fisica dell'individuo[47]. In questo modo si prospetta un ideale di santità e di perfezione che può essere alla portata di tutti.

3. L'omologia tra reggimento del corpo e reggimento dell'anima: il «retto reggimento del vitto» è il presupposto della «perfetta sanità corporale» che, a sua volta, è il principio della salute dell'anima[48].

[46] P.F. ENRICO DA SAN BARTOLOMEO DEL GAUDIO, *Scalco spirituale*, cit., pp. 141-159.

[47] Si devono mortificare i sensi per amor di Gesù «ma senza aggravio della natura e della propria complessione... All'hora sarà buona e lodevole astinenza quando sarà guidata dalla charità del divino Amore e di gravare a se stesso per reprimere i vitii e introdurre le virtù... Dobbiamo adoprar l'astinenza per reprimere gli appetiti carnali e illeciti fin'a quel termine conforme alle forze e temperamento di ciascheduno», *ibidem*, pp. 4-5.

[48] «Il buon reggimento del vitto fa gl'huomini ben costumati, modesti e pronti all'acquisto delle virtù. Sì come non è possibile si possa guadagnare perfetta sanità corporale ne conseruarla senza il retto reggimento del vitto... così anco alla salute dell'anima, dell'astinenza e retta dispositione del vitto si deue dar principio e di quella fortificarla», *ibidem*, pp. 2-3.

4. Il nesso strettissimo tra virtù-equilibrio-armonia: è quasi configurata un'estetica delle virtù che nella coppia astinenza-temperanza ha il suo ideale di bellezza. «I sobri hanno il ventre assai ben composto e modesto: fuora d'ogn'indecente figura che apportar sogliono le ripienezze»[49]. Cause di malinconia possono essere i due estremi: gli «appetiti compiuti» ma anche la maniacale astinenza osservata senza vigilanza, discrezione, temperanza[50].

[49] *Ibidem*, p. 64. La metafora della musica e dell'armonica disposizione dei suoi elementi è alle pp. 86-87.

[50] *Ibidem*, pp. 135, 303.

«Disciplina est conversatio bona et honesta»: anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam

di *Daniela Romagnoli*

I.

La definizione di *disciplina* che dà il titolo a questo contributo è espressa dal canonico agostiniano Ugo di San Vittore nella sua operetta *De institutione novitiorum*, scritta nella prima metà del XII secolo (Ugo muore nel 1141). Il diminutivo (operetta) allude soltanto alle dimensioni di quel breve testo, non certo alla sua importanza, che fu grande e duratura, e che recentemente è stata oggetto di analisi accurate, soprattutto per quanto riguarda il controllo della parola e quello della gestualità[1], ma anche per l'insieme delle regole di comportamento.

Inoltre, la presenza di Ugo accanto ad Erasmo da Rotterdam suggerisce la possibilità di un raffronto o almeno di un accostamento tra questi due personaggi, o piuttosto tra i rispettivi programmi pedagogici. Operazione a prima vista di dubbia validità storiografica, se si considera la grande distanza cronologica tra i due – quattro secoli! – e con essa le inevitabili differenze di cultura, funzioni, interessi, pubblico. Operazione che porterebbe, tuttavia, a rintracciare evidenti e innegabili legami ideali, e che contribuirebbe ad inserire l'opera di entrambi in un contesto plurisecolare di storia

[1] C. CASAGRANDE-S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma 1987; J.-Cl. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990 (tr. it. *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari 1990); cfr. anche D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull'etica medievale delle buone maniere*, in D. ROMAGNOLI (ed), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra medioevo ed età moderna*, Milano 1991, pp. 21-70.

delle norme di comportamento sociale, o storia di un codice di buone maniere variegato e ricco, ma che non coincide in modo esclusivo con gli ideali di cortesia collegati alla letteratura cortese-cavalleresca, e alla – o alle – società di corte. Questa constatazione non è messa in forse dal fatto, innegabile, che quegli ideali e modelli siano vivi e presenti in tutto l'occidente cristiano a partire almeno dal XII secolo e ancora molto a lungo dopo la fine, o almeno dopo le profonde trasformazioni, del mondo per il quale erano stati prodotti.

Vale anche la pena di chiedersi se sia accettabile *in toto* il ripetuto riferimento ad Erasmo, da parte di non pochi studiosi, come ad un punto di partenza nella storia delle buone maniere e soprattutto del loro insegnamento scolastico nell'Europa moderna. Si tratta in realtà anche di un punto di arrivo: forse c e r n i e r a è l'espressione più appropriata ad indicare la funzione di continuità e di innovazione al tempo stesso, propria dell'opera di Erasmo, soprattutto per quanto attiene al suo sistema pedagogico. La cui complessità è appunto necessario sottolineare con forza, perché la tendenza più diffusa è quella che mette in risalto il *De civilitate morum puerilium*, quasi isolandolo dal più ampio contesto nel quale lo stesso Erasmo lo inserisce:

«Munus autem formandi pueritiam multis constat partibus, quarum sicuti prima, ita praecipua est, ut tenellus animus imbibatur pietatis seminaria: proxima, ut liberales disciplinas et amet, et perdiscat: tertia est, ut ad vitae officia instruatur: quarta est, ut a primis statim aevi rudimentis civilitati morum assuescat. Hanc postremam nunc mihi proprie sumpsi. Nam de superioribus cum alii complures, tum nos quoque permulta conscripsimus»[2].

È del resto accaduto qualcosa di simile al *De institutione novitiorum* di Ugo, il cui innegabile valore fondante per la costituzione di una duratura disciplina del corpo e dell'anima, attraverso la codificazione del gesto e della parola, ha permesso di isolarlo dal contesto didattico del maestro vittorino.

[2] *De civilitate morum puerilium libellus*, in DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Opera Omnia*, cura PETRI VANDER, Lugduni Batavorum, 1703, I, coll. 1033-1044, col. 1033.

Un momento altrettanto essenziale del progetto pedagogico di Ugo è il *Didascalicon*: piano metodologico di lettura e di studio, guida per studenti e programma per professori: *quid, quo ordine, quomodo* leggere; *quid, quo ordine, quomodo* insegnare. La compattezza del programma vittorino era stata da subito percepita chiaramente: infatti queste due e altre opere ancora, tasselli di uno stesso ampio disegno, sono continuamente usate e richiamate dagli autori successivi, sia chierici che laici, sotto forma di citazioni, traduzioni, *excerpta*, in modo intrecciato e solidale[3]. Ed anche per Erasmo il problema del metodo di studio è in primo piano. In principio è la grammatica: «cognitio verborum ac rerum» – laddove Ugo invocava lo studio del settenario e lo «agere grammatice», cioè conoscendone ed applicandone le regole. Agli studenti – è sempre Ugo che parla – sono necessarie tre cose: «natura, exercitium, disciplina»: per *natura* si intende la naturale capacità di comprendere e apprendere; per *exercitium* l'assiduità di impegno con cui deve coltivare le doti naturali; per *disciplina* «ut laudabiliter vivens, mores cum scientia componat»[4]. Se ascoltiamo Erasmo, udiamo qualcosa che ci suona per lo meno familiare:

«Tota vero ratio felicitatis humanae tribus potissimum rebus constat, natura, ratione et exercitatione. Natura appello docilitatem ac propensionem penitus insitam ad res honestas. Ratione voco doctrinam, quae monitis constat et praeceptis. Exercitationem dico usum eius habitus quem natura insevit, ratio provexit»[5].

[3] Cito in disordine qualche esempio: R. BARON (ed), *De grammatica*, in HUGONIS DE SANCTO VICTORE *Opera propaedeutica* (Publications in Mediaeval Studies, 20), Univ. of Notre Dame (Indiana) 1966, pp. 75-163; R. BARON (ed), *Pratica geometrie*, *ibidem*, pp. 15-64; R. BARON (ed), *De virtutibus et vitiis*, in *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Bruges 1963, pp. 248-255; A.M. PIAZZONI (ed), *De unione spiritus et corporis*, in «Studi medievali», III serie, 1980, pp. 862-888. Oltre, beninteso, il *De institutione novitiorum* e il *Didascalicon* o *Eruditio didascalica*, entrambi in J.-P. MIGNE, *PL*, 176; da quest'ultimo prende le mosse un recentissimo studio sull'efficacia culturale del libro e della lettura, ieri e oggi: J. ILLICH, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Milano 1944.

[4] *Didascalicon*, cit., col. 770.

[5] *De pueris*, cit., p. 39.

Naturalmente non c'è né ci può essere vera identità (neppure la stiamo cercando o supponendo): la *ratio* ha sostituito la *disciplina* e la vittorina *beatitudo* è divenuta ormai una molto diversa *felicitas*. Ma Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam sono due punti di riferimento di straordinaria importanza, e inoltre portano alla ribalta la ineludibile ed efficace presenza dei canonici agostiniani (lo furono, tra gli altri, anche Egidio Romano e Maffeo Vegio), nella storia del tema che ci interessa, per i secoli dell'ultimo medioevo e della prima età moderna.

Altri elementi essenziali sono presenti in entrambi e, tutti o in parte, ricorrono poi in tutte le opere didattico-morali dei quattro secoli in questione, in un percorso di laicizzazione che gradualmente indirizza a fini diversi gli stessi strumenti culturali, di radice classica e cristiana.

Determinanti appaiono l'onnipresenza dello schema classico delle circostanze (*cur, quid, cui, quomodo, quando*); la *distinctio secundum qualitatem personarum*; il concetto di g i u s t o m e z z o (la virtù per Ugo è di stampo aristotelico: il punto mediano tra due opposti vizi); il rapporto tra *intus* e *foris*, quell'essere il corpo specchio dell'anima e al tempo stesso strumento della sua educazione, attraverso un esercizio di disciplina che si esplica e si concreta con l'introspezione, l'autocoscienza, l'autocostrizione.

Tutta l'opera di Ugo, compresi i testi squisitamente teologici, ha un profondo valore didascalico. Al centro sta il rapporto tra insegnamento e apprendimento, la funzione vitale della scuola. L'*exercitium disciplinae* (la pratica e costante acquisizione di ciò che è *disciplinabilis*) deve indurre nel novizio (ma novizi e allievi hanno sovente lo stesso maestro) la *scientia recte vivendi*: scopo ulteriore è il raggiungimento della *bonitas*, unica via per una *beatitudo* che non sembra essere acquisibile per soli meriti umani né in questo mondo. Un altro aspetto essenziale è il legame tra *scientia* e *mores*. Vero e proprio topos, ricorrente in opere e tempi diversi, spesso invocato per sottolineare che la nobiltà vera appartiene allo spirito e non al sangue, si esprime anche nel valore dei *mores* come modo per dare alla conoscenza una reale

efficacia: Bonvesin de la Riva dirà che la scienza senza i costumi fa pensare alle verdure scipíte: «olera sine sale»[6]. Anche per Erasmo, del resto, la nobiltà di sangue deve essere giustificata con la nobiltà che appartiene solo all'uomo nutrito di religiosità e di cultura, di *pietas* e di *litterae*. E se è vero che bisogna a volte saper scindere la bontà d'animo dall'educazione[7], è anche vero che nella sua pedagogia cultura e costumi sono costantemente affiancati[8]. Nel *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, che come il *De ratione studii* si ispira alle *Institutiones oratoriae* di Quintiliano[9], incontriamo l'invocazione a dare ai figli (ma si può anche

[6] BONVESIN DE LA RIVA, *Vita scholastica*, in VIDMANOVA-SCHMIDTOVA (ed), *Quinque claves sapientiae*, Leipzig 1969.

[7] «... nec ideo sodalem minus habere carum, si quos habet mores inconditiores. Sunt enim qui morum ruditatem aliis compensent dotibus. Neque haec ita praecipiuntur quasi sine his nemo bonus esse possit», cfr. D. KNOX, *'Disciplina'. The Monastic and Clerical Origins of European Civility*, in J. MONFASANI-R.G. MUSTO (edd), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice Jr.*, New York 1991, pp. 107-135 (tr. it. *«Disciplina». Le origini monastiche e clericali della buone maniere in Europa*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 335-370).

[8] Già a partire dal 1499 Erasmo compone opere dedicate all'insegnamento e all'apprendimento delle lettere greche e latine. La prima di queste opere è una breve istruzione sulla ricchezza dello stile (*Brevis de copia praeceptio*), che divenne poi un lavoro più vasto (*De copia verborum ac rerum*, pubblicato nel 1512). Altre ne seguirono, come il trattato sull'arte di scrivere lettere in latino (*De conscribendis epistolis*) e le regole per la conversazione familiare, che sfoceranno poi nei famosissimi *Colloquia*. Si preoccupò anche del ripristino filologico del plurisecolare testo etico-didattico dei *Disticha Catonis*, per evitare che proprio la scuola fosse veicolo di un latino ormai degradato da incrostazioni e deformazioni di ogni genere, ma suscitò gli ironici rimproveri di altri umanisti, tra cui il Budé (*Opus Epistolarum Desideri Erasmi*, Oxford 1906-58, II: *Epistulae*, 403, p. 432, II, 122-23; 435, p. 275, II, 88-91. Cfr. F. BIRLAIRE, *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven-London 1978). Di grande e specifico interesse sono: J.-Cl. MARGOLIN (ed), *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, in DESIDERI ERASMI ROTERODAMI, *Opera Omnia*, I-2, Amsterdam 1971, pp. 1-78; J.-Cl. MARGOLIN (ed), *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores*, in *Opera Omnia*, cit., I-2, Amsterdam 1971, pp. 79-151.

[9] Cfr. E. GARIN, *L'educazione dell'uomo moderno. La pedagogia del Rinascimento*, Bari 1966.

leggere: allievi) la vita spirituale oltre quella carnale, educandoli ai *mores* sin da principio: se si marchia come parricida chi uccide un figlio, «quanto maior impietas est necare mentem?»[10]. Bonvesin de la Riva aveva affermato che la più autentica figura paterna è quella del maestro, il solo capace di dare la vita dello spirito.

II.

È utile inserire quí una sorta di parentesi, che tuttavia non ci allontana dal tema centrale: si tratta di un *excursus* su alcune parole (e concetti) che incontriamo continuamente, e che proprio per questo devono essere definiti e collocati nel lunghissimo, plurisecolare lasso di tempo che li vede attivi ed efficaci, ma con valenze e funzioni mutevoli.

Tanto *conversatio* quanto *disciplina* sono vocaboli dalla lunga storia e dalla costante presenza nella cultura latina, dall'età classica al Rinascimento, con alcune valenze concettuali almeno apparentemente immutate nei secoli, sulle quali si *innestano gli apporti cristiani* e che hanno esiti diversi nelle lingue dell'Europa moderna.

«Si omnem conversationem tollimus et generi humano renuntiamus vivimusque in nos tantum conversi»: con questo esempio, preso da Seneca, il *Thesaurus linguae latinae* illustra il valore del termine *conversatio*, inteso come *commoratio, convictus, societas conversantium, familiaritas*. Ancora in Seneca, ma anche in Tacito, Velleio Patercolo, Quintiliano, Sidonio – o nel *Codex Theodosianus* – vale *commercium, usus*: cioè uso frequente, relazioni, rapporti, frequentazione, compagnia; come modo, genere di vita, compare in Tertulliano e Gerolamo: *ratio agendi, vivendi*; *mores, consuetudo, condicio, status*; e anche *observatio, studium, exercitatio*, sino alla «conversatio divinae disciplinae» ancora di Tertulliano[11].

Dalla «vox generica, pro quorumvis vivendi ratione» si pas-

[10] *De pueris*, cit., p. 35.

[11] *Thesaurus linguae latinae*, Lipsia 1909-1934.

sa a una voce specifica, strettamente legata alla scelta monastica: *monachismus*, *vita monachica*, con Gerolamo, Gregorio Magno, Pier Damiani, Beda, Orderico Vitale – fino a Ratberto Monaco, a sant'Anselmo e oltre. Il Ducange, infatti, incontra *conversare, conversari* come «vitam religiosam seu monachicam profiteri» dall'età merovingica al san Bernardo della *Apologia de vita et moribus religiosorum*[12].

Il legame tra *conversatio* e *conversio* ci appare particolarmente significativo quando nel 1108 il canonico agostiniano Guglielmo di Champeaux, maestro e avversario sconfitto di Pietro Abelardo, abbandona la carriera di dignitario ecclesiastico e si ritira con un gruppo di allievi alle porte di Parigi, costituendovi il primo nucleo dell'abbazia vittorina. Ildeberto di Lavardin, personaggio molto autorevole della riforma gregoriana (nella quale il movimento canonicale aveva una parte assai rilevante), gli scrive per approvare la sua scelta e, riferendosi al genere di vita scelto da Guglielmo, parla di «conversatio et conversio tua». Guglielmo avrebbe anche voluto rinunciare all'insegnamento (peraltro in linea con la riforma, che voleva la chiusura delle scuole agli allievi esterni), ma Ildeberto lo convince a persistere, dimostrandogli che la perfezione personale del religioso ha un irrinunciabile valore esemplare, è e deve essere rivolta anche all'edificazione degli altri. L'abbazia canonicale di San Vittore si connatura dunque immediatamente come scuola aperta verso l'esterno; del resto anche la scelta di un isolamento di tipo monastico era assai relativa: fuori Parigi, è vero, ma a ridosso della città e in una zona già vivacemente animata dalla presenza di scolari e maestri, dove la logica e la dialettica davano struttura e strumenti al rimbalzare incessante delle *quaestiones*[13]. Qui, pochi anni dopo, opererà Ugo.

Un plurisecolare percorso porterà dalla *conversatio* monastico-clericale alla conversazione laica, intesa sia come for-

[12] Ch. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1883-87.

[13] Sui primi tempi della scuola vittorina e sulla figura di Ugo: P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Paris-Turnhout 1991.

ma di vita ispirata alla civiltà delle buone maniere (per usare la fortunata espressione coniata da Norbert Elias), sia come termine specifico che indica lo scambio sociale in forma esclusivamente verbale. Quest'ultimo è un esito primario in alcune lingue, come l'italiana e la francese; non in quella inglese, dove *conversation* mantiene il precipuo valore di «azione del vivere in società con altri».

Il legame tra conversazione (nei due sensi, di commercio sociale e di scambio verbale) e civiltà è del resto sancito dalla *Civile conversazione* di Stefano Guazzo, pubblicata nel 1574 e presto ampiamente diffusa e tradotta[14].

Il *Thesaurus* distingue due sensi del termine disciplina. Un senso stretto: *actus, ratio erudiendi, docendi; institutio, studium*, διδασκαλία; dunque istruzione, insegnamento, educazione: «educatio et disciplina» (Quintiliano); «effectus pro causa, quod educatione efficitur; idem quod doctrina, ars, scientia, sapientia, eruditio, peritia, experientia... ἐπιστήμη», nella duplice veste di μάθημα e τέχνη, da Plauto a Cesare, da Plinio a Tertulliano e Ambrogio. Un senso lato: *severitas, severa morum educatio*, παιδεία (Cicerone, Quintiliano, Seneca, Tertulliano...). In Cicerone troviamo anche la *disciplina puerilis* (istruzione dei fanciulli): come non pensare alla *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonsi, alla *Disciplina scholarium* di Giovanni di Garlandia e a tutti quei testi fioriti dal XII in poi, fino ai *mores pueriles* di Erasmo da Rotterdam? Infatti, nell'ambito di *ordo, mos, consuetudo, ratio, usus* (da Plauto a Livio, Seneca, Gerolamo, Tertulliano...) incontriamo il regime di vita, la regola di condotta, i costumi (*mores*, appunto).

Inoltre, la *disciplina civitatis* deve regnare nello Stato e formare il cittadino, mentre la *disciplina rei publicae* rinvia alle *leges civitatis*, alle istituzioni politiche (Cicerone, Tacito, Quintiliano, Seneca). Nel 622 Isidoro di Siviglia elenca i

[14] STEFANO GUAZZO, *La civil conversazione*, a cura di A. QUONDAM, Modena 1993.

molteplici usi del termine, riprendendoli dalla tradizione classica e trasmettendoli ai secoli a venire:

«Disciplina a discendo nomen accepit: unde et scientia dici potest. Nam scire dictum a discere, quia nemo nostrum scit nisi qui discit»[15].

A *disciplina* si connette anche un'aura di rafforzata severità e rigidezza; non a caso tra gli aggettivi che più tenacemente le si associano rimarrà, in una endiadi difficilmente scindibile, *militaris*. E proprio da questo tipo di severità, ma con un evidente accento sull'aspetto punitivo, si arriverà all'autopunizione, all'autoumiliazione monastica – al significato estremamente specifico, delimitato, concreto, che il Ducange registra al primo posto: «Disciplina, apud monachos est flagellatio, interdum virgae ipsae quibus flagellantur». «Si aliquis disciplinam accipere debeat...» così si legge nelle norme che reggono la vita dell'abbazia vittorina[16].

Disciplinabilis è materia di insegnamento, ciò che si può insegnare, già (*disciplinabilis scientia*) nella pseudo-ciceroniana *Rhetorica ad Herennium*; ma è anche ciò che può essere plasmato con l'insegnamento: per esempio la volontà (Cassiodoro).

Disciplinatus per Tertulliano come per Cassiodoro vale, in senso passivo, istruito, *eruditus*; per Cassiano, *bene moratus*; «moribus bonis disciplinae beneficio praeditus» è in Cesario di Heisterbach (ma era già in Tertulliano). In senso attivo: *disciplinae capax* (Cassiodoro).

[15] E prosegue: «Aliter dicta disciplina, quia discitur plena. Ars vero dicta est quod artis praeceptisque regulisque consistat... Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse in his quae se aliter habere possunt; disciplina vero est, quae de his agit quae aliter evenire non possunt. Nam quando veris disputationibus aliquid disseritur, disciplina erit: quando aliquid verisimile atque opinabile tractatur, nomen artis habebit. Disciplinae liberalium artium septem sunt...», ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W.M. LINDSAY, Oxford 1911, t. I, i-ii.

[16] *Liber Ordinis Sancti Victori Parisiensis*, edd. J. JOQUÉ-L. MILIS, Turnhout 1984.

Fin dai tempi di Plauto, poi, la disciplina ha valore per così dire transitivo: «disciplinae esse aliis», servir di modello ad altri: un significato congeniale a Ugo di San Vittore e al suo concetto della funzione esemplare del religioso – del novizio, poi del canonico e soprattutto del maestro vittorino – sulla scena del mondo. A partire da questo, e dalla centralità della scuola come luogo di trasmissione di un sapere etico prima ancora che teologico, si struttura la disciplina secondo Ugo, cuore e forma al tempo stesso del suo sistema pedagogico[17].

Altre famiglie di vocaboli devono essere prese in considerazione nel quadro della storia dei codici di buone maniere nell'occidente cristiano medievale e moderno: quelle relative ai concetti di corte (*curialitas* da *curia*; *courtoisie* e cortesia da *curtis*) e quelle relative agli antichi, longevi ideali connessi con il pur inafferrabile e mutevole concetto di città: *urbanitas, civilitas*. *Curia* e *curtis* però, malgrado i loro percorsi si intersechino sovente, ci rinviano a due diverse realtà: la corte – corte regia o imperiale, sede comunque di un'autorità centrale di governo – e le corti, le sedi di quel ceto cavalleresco destinatario (e a volte, ma con minore frequenza, autore) della letteratura cortese: lirica, romanzesca, epica. Non siamo di fronte ad una medesima istituzione, che semplicemente si realizza su scala e con dimensioni diverse, ma ad istituzioni di natura e funzioni in linea di principio non coincidenti né sempre paragonabili tra loro.

Il sostantivo *curia* affonda le radici nella Roma repubblicana, dove indica ciascuna delle trenta suddivisioni dei patrizi e per metonimia il loro luogo di raduno; passerà poi a indicare il senato cittadino e infine la corte regia e quelle ecclesiastiche (vescovile, pontificia), per le quali permane tuttora. Subito dopo la metà del secolo XI compaiono sia *curialis* che *curialitas*. Questa filiazione di *curtis* avrà nel giro di pochi anni il suo vero fiorire nei volgari d'*oc* e d'*oil*. Carl

[17] Sui concetti di disciplina, disciplinamento, cfr. P. SCHIERA, *Disciplina, disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 315-334.

Stephen Jaeger[18] rintraccia le radici della cortesia, intesa come processo di incivilimento del ceto aristocratico-guerriero, proprio nella *curialitas*, ossia in quel complesso di qualità naturali e di capacità acquisite che concorrono a formare il perfetto uomo di corte. O forse potremmo meglio dire: uomo di stato. La tesi dello Jaeger infatti mette in luce un processo di incivilimento che ha per protagonisti gli esperti e colti collaboratori di sovrani potenti. Questi uomini, che si ispirano alla tradizione classica (con evidente aggancio agli ideali consegnati dal *De Officiis* ciceroniano al medioevo attraverso il *De officiis ministrorum Ecclesiae* di Ambrogio) sono gli alti prelati imperiali, protagonisti e testimoni insieme di quel processo, almeno fino ai profondi mutamenti introdotti dalla lotta per le investiture. Se si accetta la *curialitas* come la radice da cui si sviluppa la cortesia, l'etica cavalleresca diviene una creazione dei chierici; la letteratura cortese uno strumento, nelle mani dei chierici, per l'incivilimento dell'aristocrazia militare laica e per la diffusione di un preciso modello nel quale confluiscono sia la tradizione classica sia quella cristiana, spesso peraltro difficilmente separabili. Nella seconda metà del XII secolo il cavaliere colto è divenuto un ideale da perseguire.

Ma la *courtoisie*, contro l'univoca visione di Jaeger, non può essere rinviata a radici esclusivamente cristiano-ecclesiastiche. È necessario tenere conto almeno del fatto che nei decenni cruciali (fine XI-XII secolo) l'ideologia cavalleresca si radicava anche in un sostrato germanico e celtico non cristiano[19]. Né è possibile confinare il modello cavalleresco nell'ambito di circostanze religiose, a rischio di non comprendere elementi quali l'ossessione della bellezza fisica e, ancor più, quella della ricchezza e della prodigalità. Una prodigalità con funzioni non esclusivamente ma certo pesantemente politiche, riconducibile semmai, soprattutto per quanto riguarda la figura del sovrano (inteso sia come re sia

[18] C.S. JAEGER, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals 932-1210*, Philadelphia 1985.

[19] J. FLORI, *L'essor de la chevalerie. XIe-XIIe siècles*, Genève 1986.

come *suzerain*, signore feudale), alla trifunzionalità dumeziliana e alla capacità, sovrana appunto, di distribuire ricchezza e prosperità[20].

In ogni caso, non si può confondere la cultura del cavaliere con quella del re: cultura, preparazione, sapienza del sovrano costituiscono un ideale ben più antico e, del resto, danno luogo ad una tradizione di opere specifiche: gli *specula principum*. Se ci si colloca da questo punto di vista, il discorso si fa più complesso di quanto non appaia allo stesso Jaeger, e bisogna risalire assai più indietro del IX secolo ottoniano. Come non pensare, ad esempio, alla *Formula honestae vitae* del vescovo Martino di Braga?[21] Dedicata al re visigoto Miro e scritta negli anni tra il 570 e il 579, la *Formula* è formalmente rivolta ai collaboratori del re (troppo saggio per aver bisogno di insegnamenti...) e detta norme basate sulla legge naturale, intelligibile e praticabile da chiunque, a prescindere dalla formazione religiosa: «naturali tantum humanae intelligentiae lege etiam a laicis recte honesteque viventibus valeant adimpleri». È un testo dal quale non si può prescindere, perché vi sono riuniti tutti gli elementi che concorreranno a formare il patrimonio di regole di comportamento etico-sociale dei secoli successivi: il concetto di misura; il controllo della parola e del gesto; il rapporto interno-esterno, anima-corpo; lo schema delle circostanze («pro qualitatibus temporum, locorum, personarum, atque causarum»).

Curialitas si oppone a *rusticitas*, che condensa in sé rozzezza di modi, incultura, o, più specificamente, barbarismo di contro a eloquenza latina, come nell'opposizione tra *Gallicana rusticitas* e *Romana urbanitas*[22]. Ma, almeno durante la tarda antichità, la *rusticitas* è anche l'ignoranza di chi non conosce

[20] M. WHITNEY, *Largesse, Queen of the Medieval Virtues*, in C. FISKE (ed), *Vassar Medieval Studies*, New Heaven 1923, pp. 183-219. Regina delle virtù perché virtù dei re, virtù politica.

[21] MARTINI BRACARIENSIS episcopi, *Formula honestae vitae*, ed. Cl. BARLOW, in *Opera omnia*, New Haven 1950.

[22] *Vita S. Chrodegangi*, in *MGH Scriptores*, X, p. 564; la *Vita* è datata tra IX e X secolo.

la fede cristiana: in questo senso la troviamo nello stesso Martino di Braga[23].

D'altro canto, se è certo che la storia dei codici di comportamento etico-sociale, di cui sono parte integrante le buone maniere, deve molto a quello che potremmo chiamare il filone clericale, è anche certo che questo non si limita al solo ambito dell'alto clero secolare, con esclusione – è sempre una visione di Jaeger – dell'ambito monastico e in particolare canonicale. Soprattutto, non è il caso di sacrificare troppo a quel mito delle origini al quale lo Jaeger si rifà con insistenza forse eccessiva: appare assai più utile cercare di cogliere il funzionamento di concetti come quelli di *curialitas-courtoisie* nei diversi contesti cronologici e sociali nei quali si presentano[24]. Può colpire, ad esempio, lo stretto collegamento tra *praelatus* e *curialitas* stabilito, nella seconda metà del XIII secolo, dal francescano Salimbene de Adam da Parma. Nella sua amplissima *Cronica*, giuntaci peraltro incompleta, si incastona il *Liber de prelato*, nel quale l'autore disegna un modello ideale e ideologico al tempo stesso: il suo è infatti uno scopo polemico, e il *Liber* è di fatto un libello contro il generale francescano frate Elia, esempio interamente negativo di prelato[25]. Nelle dichiarate intenzioni di Salimbene, basta capovolgere quell'esempio per trovarsi di fronte al perfetto prelato, del quale la *curialitas* è il carattere precipuo. Ma il vocabolo qui non rinvia affatto, o almeno non direttamente, al mondo dei prelati-maestri-statisti indagato da Jaeger. Di quel concetto, piuttosto, Salimbene si serve per tradurre in latino il volgare *courtoisie*. È uomo di città – di molte città – per formazione, scelta, esperienza, e come molti altri ammira e fa suoi gli ideali cortesi. Coglie anzi, con

[23] *De correctione rusticorum*, in MARTINI BRACARIENSIS *Opera omnia*, cit.

[24] Se ne era già accorto Henry Dupin nel 1931. Del resto tra la fine del secolo scorso e gli anni trenta del nostro secolo ha visto la luce una importante messe di studi sui problemi che ci interessano (cfr. D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città*, cit.), e sono quasi sempre opere che possono – e dovrebbero – essere ancora tenute presenti.

[25] SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. G. Scalia, Bari 1966, 2 voll. Il *Liber* occupa un buon centinaio di pagine.

particolare finezza, la differenza essenziale tra le città comunali italiane e le città d'oltralpe: la convivenza, da noi, dell'aristocrazia di formazione guerriera e terriera e dei ceti borghesi in espansione, entro la cerchia della mura, barriera ideale che separa e difende *urbanitas*, *civilitas* e cortesia (ormai un unico concetto) da *rusticitas* e villanìa.

Anche *civilitas* e *urbanitas* sono parole dalla lunga storia, molto vive in età classica e sempre più fittamente presenti a partire dai secoli centrali del Medioevo. Rispecchiano la distinzione, rienunciata limpidamente da Isidoro di Siviglia, tra la *urbs*, la città di pietre, di edifici (*saxa*), e la *civitas*, la città degli uomini. In epoca comunale entrambe però rinviano alla città dei *cives*, di quegli uomini socialmente, politicamente, economicamente, culturalmente definiti dal loro appartenere alla città. Qualcosa di molto più importante ed esclusivo del semplice abitare in una città; qualcosa che si definisce in base a un complesso insieme di diritti, doveri, privilegi[26]. Qualcosa che si collega ad una coscienza cittadina destinata a durare molto a lungo nel tempo, e forse addirittura ad accentuarsi col mutare della società e della cultura occidentale, radicandosi anche nei ceti medio-bassi, nello stesso proletariato urbano post-industriale. Non mancano certo punti di vista assai diversi: ad esempio, la dipendenza semantica di *civilis*, *civilitas* – laddove indichi la *forma vitae* dell'uomo bene educato – dal concetto di città, si spezzereb-

[26] Anche l'analisi linguistico-semantica dei vocaboli legati all'area delle buone maniere ha dato significativamente luogo a molteplici confluenze di percorsi diversi e indipendenti. Cfr. J. STAROBINSKI, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris 1989 (in particolare per il rapporto tra *civilité* e *civilisation*, quest'ultima lanciata da Mirabeau nella Francia dei Lumi). Il volume di J. FLECKENSTEIN (ed), *Curialitas*, Göttingen 1990, contiene saggi di specifico interesse, tra cui: P.G. SCHMID, *Curia und curialitas. Wort und Bedeutung im Spiegel der lateinischen Quellen*, pp. 15-25; U. MÖLK, *Curia und curialitas. Wort und Bedeutung im Spiegel der romanischen Dichtung: zu fr.* cortois(ie)/*pr.* cortes(ia) *im 12. Jahrhundert*, pp. 27-38; Th. SZABÓ, *Der mittelalterliche Hof zwischen Kritik und Idealisierung*, pp. 350-391; Th. ZOTZ, *Urbanitas. Zur Bedeutung und Funktion einer antiken Wertvorstellung innerhalb der Höfischen Kultur des hohen Mittelalters*, pp. 392-451; D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città*, cit.

be alla fine del Cinquecento, secondo quanto propone Amedeo Quondam nello studio introduttivo alla sua già citata edizione de *La civil conversazione* del Guazzo. Eppure Giovanni Della Casa dichiarava di scrivere per «chiunque si dispone di vivere non nelle solitudini o ne' romitorii, ma nelle città e tra gli uomini»[27].

III.

Le vie personali alla ricerca sono di solito scarsamente interessanti, ma possono, a volte, rivelare connessioni oggettive di un qualche rilievo. Il percorso che mi ha condotto alla storia dei codici di comportamento sociale tra XII e XVI secolo è significativo perché apparentemente anomalo e casuale: il punto di partenza non essendo la corte o le corti, né la letteratura cortese-cavalleresca, ma la particolare forma letteraria che va sotto il nome di *laudes civitatum*. Dal tardo Duecento milanese, da un noto e straordinario esempio di lode della città (il *De magnalibus urbis Mediolani* di Bonvesin de la Riva), attraverso le altre opere del maestro milanese, rivelatrici della stretta connessione tra città e necessità normativa a vari livelli, sono giunta alla scuola, all'associazionismo religioso e civile, alla città-stato nel suo insieme, vissuta e descritta appunto da Bonvesin de la Riva come apoteosi dei ceti produttivi sia di beni sia di cultura. È l'apoteosi di una borghesia urbana non separata dall'aristocrazia di origine guerriera e terriera, pronta ad accettarne e imitarne modelli e stili di vita, ma solo quando non portassero troppo lontano dalla sempre più consolidata mentalità del profitto e dell'autonomia economica, non disgiunta dalla evidente e decisa aspirazione all'autonomia anche culturale (l'aggettivo è usato qui in senso antropologico e si applica con particolare aderenza alla cultura giuridica delle città dell'Italia comunale).

Pur muovendo dall'area italiana, non si può ignorare la compresenza di modelli di varia provenienza geografica e cultu-

[27] G. DELLA CASA, *Galateo*, a cura e con introduzione di R. ROMANO, Torino 1975, p. 5.

rale, la cui efficacia era strettamente legata alla conformazione sociale delle nostre città, diversa dalla maggior parte di quelle d'oltralpe. Dal primo delinearsi di una visione per così dire urbano-centrica del problema, e dalle discussioni cui dava luogo (in particolare nei confronti di Norbert Elias)[28], sono passati una diecina d'anni e alcune ipotesi sono state avvalorate ulteriormente da lavori di studiosi soprattutto di area anglosassone e germanica[29].

Il XIII secolo è l'epoca della moltiplicazione di opere a carattere didattico, più o meno originali. È il secolo della trasformazione dei testi latini in testi volgari, dunque offerti alla fruizione di un pubblico più ampio e almeno in parte diverso rispetto alla lunga tradizione precedente. Questo è vero per tutto l'Occidente medievale, in Germania come in Spagna, Francia, Italia. Sarà ben presto vero anche per l'Inghilterra, ma con un certo ritardo rispetto al resto dell'Occidente cristiano[30].

[28] Alcuni corsi universitari sulle opere di Bonvesin de la Riva aprirono la strada ad un seminario sulle tesi di Elias, da me coordinato presso l'Università di Parma nel 1984. Uno dei testi allora presentati è stato poi pubblicato: E. BRAMBILLA, *Modello e metodo nella «Società di corte» di Norbert Elias*, in D. ROMAGNOLI (ed), *La città e la corte*, cit., pp. 149-184. I temi principali del mio lavoro sono stati discussi in varie sedi: nel 1986 presso l'università di Pavia, al seminario di Storia della filosofia medievale coordinato da Franco Alessio; nel 1987 al seminario coordinato da J. Le Goff presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi; nel 1988 al seminario coordinato da Elizabeth A.R. Brown presso il Graduate Center della City University of New York; e nel 1989 al XXIV Congresso internazionale di studi medievali presso la Western Michigan University. Che tutti trovino qui il mio ringraziamento. Mi permetto inoltre di rinviare (oltre al mio già citato saggio *Cortesia nella città*) a: D. ROMAGNOLI, *Norme del vivere sociale e influssi ebraici*, in M.G. MUZZARELLI-G. TODESCHINI (edd), *La storia degli Ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Bologna 1989, pp. 121-125; della stessa, *Le buone maniere a tavola*, in M. MONTANARI-J.L. FLANDRIN, *Storia dell'alimentazione*, Roma-Bari-Paris, in corso di stampa.

[29] C.S. JAEGER, *The Origins of Courtliness*, cit.; J. NICHOLLS, *The matter of courtesy: Medieval Courtesy Books and the Gawain-Poet*, Woodbridge 1985; N. ORME, *Education and Society in Medieval and Renaissance England*, London-Ronceverte 1989; D. KNOX, *«Disciplina»*, cit.

[30] Cfr. J. NICHOLLS, *The Matter of Courtesy*, cit.

Il caso italiano è però particolare. Fioriscono opere, in prosa e in versi[31], poste oggi sotto l'etichetta di letteratura didattica, che suggeriscono regole di vita a differenti livelli: etico, igienico-sanitario, domestico, civico... Regole rivolte agli scolari, alle donne, ai maestri, ai cittadini chiamati a ricoprire cariche pubbliche, a coloro che esercitano le professioni più varie. Fioriscono autori che non sono più esclusivamente o principalmente chierici, ma personaggi emergenti della società urbana: notai, giudici, maestri. Si producono opere ispirate alla città e ad essa destinate, sotto forma di cronache, di narrazioni celebrative di singoli fatti d'arme vittoriosi, di esaltazione dell'orgoglio municipale[32].

Gli autori della letteratura didattica vanno dai più noti e studiati – come i notai Brunetto Latini, fiorentino, e Girardo Patecchio, cremonese; il giudice Albertano da Brescia; i maestri milanesi Bellino Bissolo e Bonvesin de la Riva – ai più oscuri, alcuni dei quali indicati oggi solo col toponimo di provata o supposta provenienza. Un toponimo che rinvia però sempre a una città: l'Anonimo Veronese, l'Anonimo Genovese... Si tratta di figure esemplari di un mondo urbano in espansione, variegato al suo interno dalla presenza di molteplici e differenti gruppi sociali; bisognoso di norme che regolino gli scambi sia tra i vari gruppi, sia all'interno di ciascuno di essi; e che quelle norme sovente rintraccia in una lunga tradizione, o assorbe dalle mode del momento, o magari crea, ma sempre riorganizza e risistema. Alcuni tra questi autori sono alfieri dell'etica cortese, come Brunetto Latini e Girardo Patecchio (le cui *Noie* sono frequentemente citate da fra' Salimbene). Presso altri, strettamente legati a forme di associazionismo religioso e civico insieme, preva-

[31] Cfr. per esempio: G. CONTINI (ed), *Poeti del Duecento*, Milano-Napoli 1960, I, IV: *Poesia didattica del Nord* e II, VII: *Poesia didattica dell'Italia centrale*.

[32] Pisa celebra la sua vittoria alle Baleari nel 1114-15 col *Liber Maiolichinus*; Mosé del Brolo narra le glorie militari di Bergamo nel *Liber Pergaminus*; per Como abbiamo, manco a dirlo, il *Liber Cumanus*, che registra ed esalta le lotte contro Milano... Cfr. M. FEO, *Tradizione latina*, in A. ASOR ROSA (ed), *Letteratura italiana*, I, Torino 1982, pp. 311-378.

le piuttosto un'etica che si appoggia al pensiero classico, alla cultura biblica, al magistero dei Padri della Chiesa, al patrimonio giuridico *utriusque iuris*.

Il personaggio più emblematico è forse Bonvesin de la Riva, attivo nella seconda metà del Duecento, morto prima del 1315. Bonvesino ha dettato norme di etica e di etichetta per gli scolari, i maestri, i cittadini in genere. La sua vita si svolge negli ambiti, idealmente concentrici, della scuola, del Terzo ordine degli Umiliati, della città. Non a caso nel suo secondo testamento, del 1313, fa precedere il proprio nome dalle due qualifiche: *magister frater*, mettendo al primo posto quella che dà senso a tutta la sua vita, e al secondo quella che lo colloca nella dimensione dell'associazionismo urbano, al tempo stesso religioso e civile.

Il suo bilinguismo – latino e volgare lombardo – indica la volontà di allargare oltre la scuola la cerchia dei suoi fruitori. Al di là delle opere propriamente letterarie, pur sempre a fortissima carica morale, ci interessano qui quelle dichiaratamente didattiche, come la *Vita scholastica*[33], la traduzione (bella infedele, quindi tanto più significativa) dei *Disticha Catonis* in volgare, le *Zinquanta cortesie da tavola*[34].

In gran parte le opere di Bonvesino si inseriscono in tradizioni tipologiche consolidate. Non si tratta però di imitazioni pedisseque e gli elementi di novità corrispondono ai bisogni cui l'autore intende soddisfare. Ed ecco apparire il galateo (uso il vocabolo come comodo anacronismo), sia nell'ambito di materia più ampia, sia come centro di una singola opera. Appartiene al primo caso la *Vita scholastica*, col lungo, originale passo dedicato alle buone maniere degli scolari; al secondo invece fanno capo le cortesie da tavola. Malgrado il permanere di taluni aspetti etico-religiosi, nel maestro milanese agisce uno spirito mondano che lo distingue e lo allontana dalla tradizione dei chierici. Accanto alla

[33] BONVESIN DE LA RIVA, *Vita scholastica*, cit.

[34] G. CONTINI, *Le opere volgari di Bonvesin de la Riva*, Roma 1941; G. CONTINI (ed), *Poeti del Duecento*, Milano-Napoli 1960, t. I.

necessità di provvedere ai poveri e di rivolgere il pensiero e il ringraziamento a Dio, compare l'attenzione premurosa e sottile agli stati d'animo altrui e lo sforzo di far sì che la tavola sia luogo di serenità e di piacevoli conversari. Tra gli errori da evitare è indicato quello di rattristare i commensali narrando «ree nuove»: siamo sulla via che quasi due secoli dopo porterà Giovanni Della Casa a definire la tavola «luogo dí allegrezza e non di scandalo». Una via che, poco prima di condurre al *Galateo*, è stata segnata dall'apoteosi del legame tra banchetto e conversazione (o piuttosto *conversatio*, in entrambi i significati principali del termine), nei *Convivia* di *Erasmo*.

Bonvesino vuole che il commensale sia «*cortés*, adorno, alegro, e confortos, e fresco». Le regole dettate da lui non dipendono però dal modello cortese. Esse si collocano piuttosto nell'area della *civilitas*, in accordo con un modello sociale di correttezza borghese[35]. L'opera di Bonvesino esercita una sicura influenza su autori successivi e, cosa forse più importante, vive a lungo proprio nella scuola. La *Vita scholastica* venne a lungo usata come libro di testo e fu più volte stampata durante il XVI secolo. Inoltre, Stéphane Glixelli ha segnalato come il poemetto di Giulio Cesare Croce, *Cinquanta cortesie overo creanze da tavola*, altro non sia che un rimaneggiamento delle *Cortesie* bonvesiniane[36].

Altrettanto emblematico, per ragioni diverse ma concomitanti, è Albertano da Brescia. Il suo nome ha un posto qui perché, pur essendosi egli occupato più di etica che di etichetta, è però una figura centrale nella costruzione di un codice di disciplina sociale urbana nel Duecento[37]. Attivo

[35] Non sono stata la sola ad affermarlo. Cfr. J. DAUPHINÉ, *Bonvesin de la Riva: De quinquaginta curialitatibus ad mensam*, in *Manger et boire au Moyen-Age. Actes du Colloque de Nice (15-17 octobre 1982)*, Paris 1984, II, pp. 7-20.

[36] S. GLIXELLI, *Les contenances de table*, in «Romania», XLVII, 1921, pp. 1-40.

[37] L'opera più recente e completa su di lui è di J.M. POWELL, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*,

nella prima metà del secolo, è personaggio di grande rilievo nella sua e in altre città. Avvocato, giudice, uomo di governo, deve però la sua fama duratura al solidale *corpus* di opere didattico-morali; opere che potremmo classificare, ad altrettanto buon diritto, come opere etico-politiche, proprio perché rivolte a disegnare un progetto di vita nella πόλις. Constano di due gruppi strutturalmente diversi: tre trattati e cinque sermoni. Questi ultimi, scritti tra il 1243 e il 1250, rispondono alla necessità di costruire un codice di comportamento basato su principi morali universalmente validi, anche se rivolto in particolare all'inquadramento etico delle professioni giuridiche. Si tratta però, appunto, di professioni che formano i massimi esponenti delle magistrature cittadine[38]. I sermoni sono indirizzati ai suoi colleghi *causidici* e sono destinati ad essere pronunciati durante le periodiche riunioni della loro associazione, che a Brescia si svolgevano presso il convento francescano. Traspare anche da questo il legame profondo tra società religiosa e società civile, che volge però nella direzione di un bene comune sempre più chiaramente animato da valori laici. Infatti lo strumento più efficace per costruire un codice morale e professionale è la ragione, anche perché lo scopo di Albertano non consiste nell'indicare princìpi astratti, ma nel mostrare le conseguenze delle azioni umane sulla realtà della vita sociale.

L'importanza delle opere di Albertano non appare solo dall'efficacia retorica e ideologica delle sue proposte, ma si esprime concretamente nel vastissimo successo che ebbero subito e che continuarono ad avere per secoli: fino al XVI secolo infatti continuarono ad apparire oltre che in latino, in italiano, francese, tedesco, spagnolo, catalano, olandese, ceco.

Il primo trattato, del 1238, *De amore et dilectione Dei et*

Philadelphia 1992; ma rimane un fermo punto di partenza A. CHECCHINI, *Un giudice del secolo decimoterzo. Albertano da Brescia*, in «Atti del Real Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», LXXI, 1911-12, pp. 1423-1495

[38] L. FE' D'OSTIANI (ed), *Sermone inedito di Albertano giudice di Brescia*, Brescia 1874; M. FERRARI (ed), *Sermones Quattuor*, Lonato 1955.

proximi et aliarum rerum et de forma vitae, detta insegnamenti circa i buoni costumi, l'amore di Dio e del prossimo, e tutto ciò che costituisce una vita onesta[39]. Il titolo contiene un termine sul quale bisogna fare qualche considerazione: *forma vitae*. Come sottolinea il Powell, si tratta di un'espressione con valore quasi tecnico, che ricorre con frequenza nei testi medievali e significa: modo di vita sotto una regola religiosa[40]. Una copia della regola di Sant'Agostino si conservava, nel XIII secolo, nella chiesa di San Giovanni *de foris* a Brescia, sotto il titolo di *Institutiones Sancti Augustini episcopi de vita canonicorum*[41]. Le prime righe contengono anche le parole «*dillectione... Dei et proximi*». Anche se Albertano non avesse preso ispirazione direttamente da quella regola[42], abbiamo qui un'altra delle tante spie sull'onnipresenza della spiritualità canonicale agostiniana nei secoli del basso medioevo.

Siamo dunque di fronte al significativo passaggio dalla regola religiosa alla regola di vita laica, sia pure entro un cristianesimo sempre presente e pervasivo. Del resto tra le fonti di Albertano c'è anche la già citata *Formula honestae vitae* di Martino di Braga (sotto il nome di Seneca, cui fu attribuita durante tutto il medioevo, con un successo testimoniato dalle versioni provenzale, francese, italiana diffuse nel XIII secolo, dalle continue citazioni, dall'uso nelle scuole). Nel testo di Martino c'è anche quel *recte vivere* che abbiamo incontrato in Ugo di San Vittore, per il quale tuttavia lo sforzo del discepolo non può che fermarsi alle soglie della *beatitudo*. La beatitudine per Albertano è invece ormai cosa

[39] S.L. HILTZ (ed), *Liber De Amore et Dilectione Dei et Proximi et Aliarum Rerum et de Forma Vitae*, Ann Harbour 1980.

[40] È il termine usato da Innocenzo III quando concesse (e al tempo stesso impose) la regola agli Umiliati, comunità composta di chierici e laici, uomini e donne, e radicata profondamente nel tessuto urbano.

[41] *Regula S. Augustini*, in J.-P. MIGNE, *PL* 32, col. 1377; cfr. J.M. POWELL, *Albertanus of Brescia*, cit., p. 39.

[42] Il problema è discusso in modo molto puntuale dal POWELL, *ibidem*. Cfr. anche C.D. FONSECA, *Medioevo canonicale*, Milano 1970.

terrena, è la *beata vita*, l'ideale armonia della vita civile per la quale deve adoperarsi il vero destinatario di questa come delle altre sue opere: il buon cittadino.

Il secondo trattato, cioè la *Doctrina loquendi et tacendi*, dedicato nel 1245 al figlio Stefano, è dei tre forse il più citato nel tempo e il più studiato oggi[43]. Qui Albertano propone «un modello di parola virtuosa non diverso da quello che da secoli i chierici proponevano». Ma «quello che è cambiato, e non è poco, è che questo modello sia proposto da un laico ad altri laici»[44]. Non riprendo l'analisi della *Doctrina* e della sua enorme fortuna, ma sottolineo come su due ben note colonne – lo schema delle circostanze e il rapporto interno-esterno – poggi la costruzione di un sistema di valori che afferma il primato della parola come grande mezzo di comunicazione tra gli uomini, come strumento principe di una socialità e di una civiltà che raggiungono il massimo livello nel servizio e allo stesso tempo nel controllo della *res publica*. La *disciplina* del corpo e dello spirito del singolo cittadino si estende al corpo collettivo della *civitas* e diviene disciplina dello Stato[45].

Questo aspetto è particolarmente esplicito nel *Liber consolationis et consilii* dedicato nel 1246 al figlio Giovanni[46]. La

[43] T. SUNDBY (ed), *Doctrina loquendi et tacendi*, in *Della vita e delle opere di Brunetto Latini*, Firenze 1884.

[44] C. CASAGRANDE, *Albertano da Brescia e la dottrina del parlare e del tacere*, in C. CASAGRANDE-S. VECCHIO, *I peccati della lingua*, cit., pp. 94-95. Cfr. anche C. CASAGRANDE, *Parlare e tacere. I consigli di un giudice del secolo XIII*, in E. BECCHI (ed), *Storia dell'educazione*, Firenze 1987; E. ARTIFONI, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, in «Quaderni storici», 1986, n. 63, pp. 687-719.

[45] L'analogia tra il corpo umano e quello della collettività ha illustri precedenti classici (basti pensare a Tito Livio e all'apologo di Menenio Agrippa) e scritturali: san Paolo indica a più riprese in ciascun cristiano un membro del corpo di Cristo. La metafora, usata da Ugo di San Vittore per invocare l'uso ordinato delle membra nella *Disciplina in gestu servanda* (un capitolo del *De institutione*), è sfruttata a fondo da Giovanni di Salisbury nel *Policraticus*: e siamo ancora nel fertilissimo XII secolo. Cfr. G.R. EVANS, *Alan of Lille. The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge 1983.

[46] T. SUNDBY (ed), *Liber consolationis et consilii*, Copenhagen 1873.

struttura è quella, assai tradizionale, del dialogo. Che qui però non è quello più comune, tra padre e figlio (forma, per esempio, della *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonsi, che Albertano cita volentieri), bensì si svolge tra un marito, Melibeo, e l'assennata moglie Prudenza, figure simboliche, come simbolici sono tutti gli altri personaggi e le vicende della storia.

Qui è raffigurata la vita cittadina, con la violenza e l'instabilità che in quel momento la caratterizzano. Il valore principale del *Liber* sta forse nella presa di posizione di Albertano a favore dell'autorità dello Stato, al di sopra di ogni forma di giustizia privata. Contro il diffuso pensiero cataro, l'uso pubblico della forza viene inteso come un modo inevitabile e necessario per controllare e impedire il disordine. Un altro elemento rilevante è la valutazione dell'indigenza dei diseredati come fonte di pericolo per la stabilità sociale: nella ricca città comunale del Duecento, luogo delle scelte pauperistiche dei nuovi Ordini, si sente il bisogno di distinguere nettamente tra i due opposti tipi di povertà.

Ciò che soprattutto bisogna sottolineare è che le esortazioni di Albertano non sono fatte solo in nome della legge divina, né tendono alla conquista della salvezza ultraterrena, ma sono rivolte agli uomini nella loro più responsabile veste, quella di cittadini, perché apprendano a pensare e agire in nome del vivere civile, della ragione e della dignità umana.

IV.

Il Trecento vedrà la fioritura di vere e proprie *summae* dei codici di comportamento etico-sociale, etico-religioso, etico-civile. Testi nei quali tutto il patrimonio che si è venuto accumulando trova sistemazione e classificazione per genere, età, condizione sociale. Esemplari in questo senso sono le opere del notaio, dottore *in utroque iure*, Francesco da Barberino e del francescano catalano Francesc Eiximenis, attivi l'uno nella prima e l'altro nella seconda metà del secolo[47]. Trattano entrambi un arco di argomenti amplissimo,

[47] F. EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, ed. F. NACCARATO, Barcelona

ma in particolare l'opera del Barberino ha carattere davvero enciclopedico: sembra non esserci problema che gli sfugga, dal come comportarsi a tavola alle cautele nella scelta della moglie ai pericoli dell'andar per mare. Tra le sue fonti: Martino di Braga (sotto il nome di Seneca), i *Disticha Catonis*, Ugo di San Vittore, Albertano, Salimbene, gli autori classici, i padri della chiesa, la letteratura provenzale, lo stil novo...[48]

Ma l'ansia normativa che pervade l'occidente urbano dal XII secolo in poi non si limita al mondo prevalentemente maschile della scuola, del diritto, dell'associazionismo urbano religioso e civile. In quest'ultimo ambito, del resto, rientrano anche gruppi femminili come il secondo e terzo ordine degli Umiliati, seguiti da quelli dei Francescani e dei Domenicani. Né va dimenticata la presenza ereticale, che tende a proporre, a volte in modo molto esplicito, alcune forme di egualitarismo sociale e di genere – tra uomini e donne, appunto.

La donna ha una parte rilevante nel Nuovo Testamento e nella patristica dei primi secoli. È ben nota la posizione paolina sull'eccellenza della condizione verginale e sul matrimonio come male minore (*remedium concupiscentiae*). La triade, in ordine gerarchico discendente, vergini – vedove (o continenti, se non altro per forza di cose) – coniugate, attraversa tutti i secoli dell'alto medioevo. Ma i nuovi ordini duecenteschi intrecceranno a questo il sistema della classificazione per età (dalla fanciullezza alla vecchiaia, secondo partizioni variabili) e soprattutto quello della classificazione per *status* sociali[49].

1981, 2 voll.; dello stesso, *Lo crestià*, opera enciclopedica ma solo parzialmente edita e per lo più in forma antologica; F. EGIDI (ed), *I Documenti d'Amore di Francesco da Barberino secondo i manoscritti originali*, Roma 1905, 4 voll.; G.E. SANSONE (ed), *Reggimento e costumi di donna, F. da Barberino, 1264-1348*, Torino 1957.

[48] R. ORTIZ, *Francesco da Barberino e la letteratura didattica neolatina*, Roma 1948.

[49] Sulla predicazione del Duecento rivolta alle donne e imperniata di volta in volta su uno o più degli schemi classificatori qui rapidamente

I predicatori si rivolgono alle donne di differenti categorie sociali, gli autori di norme per il buon comportamento femminile faranno altrettano. Autori che non sono più soltanto ecclesiastici: da Francesco da Barberino al borghese *Ménagier de Paris*, che scrive il suo manuale della buona moglie nel 1393; dal mercante Paolo di Pace da Certaldo, autore alla metà del Trecento di un *Libro di buoni costumi* in cui si parla anche di donne, al cavaliere Geoffroy de la Tour Landry, che scrive nel 1372 per l'educazione delle sue figlie. Fino alla voce di una donna, Christine de Pizan (nata Cristina da Pizzano, 1364-1430), certo figlia del suo tempo, ma capace di una coraggiosa autonomia di pensiero e di azione. Un posto particolare occupa Luigi IX di Francia, il quale con la *Lettre à sa fille Ysabelle* unisce la tradizione degli *specula principum* a quella della letteratura esortativa da padre a figlio, che proviene dalle tradizioni classica e biblica, che ha grande fortuna, e che troviamo anche nei libri di famiglia o ricordanze almeno dal Trecento in poi.

Il Quattrocento vedrà inoltre fiorire la letteratura sulla famiglia, come la *Regola del governo di cura familiare* di Giovanni Dominici (1403) e i *Libri della famiglia* di Leon Battista Alberti, successivi di un trentennio.

L'educazione (e il controllo) delle donne, antico problema, nelle città in espansione si collega molto precisamente alla fondazione della coppia coniugale borghese, il cui funzionamento economico e sociale si basa sulla divisione dei compiti, a sua volta legata ad una precisa divisione degli spazi. Ritroviamo il biunivoco rapporto tra *intus* e *foris*, questa volta metafora della collocazione della donna e dell'uomo in rapporto alla società: lei all'interno, guardiana del focolare, autrice e custode del benessere domestico del marito, oculata amministratrice dei beni che le sono confidati e che derivano dall'attività di lui all'esterno, nel mondo insidioso e difficile del lavoro e della vita pubblica. Sintomo evidente

adombrati: C. CASAGRANDE, *Prediche alle donne nel XIII secolo*, Milano 1978.

dell'intreccio tra modello cortese e profitto borghese è il diniego per la donna di una delle massime virtù cavalleresche: *largesse*[50]. La donna può e deve essere caritatevole, ma non l a r g a, per almeno due buoni motivi: l'esercizio della virtù mercantile di *parcimonia* e il pericolo che colei che dona facilmente e spensieratamente finisca per donare analogamente anche se stessa[51]. Eiximenis arriva a fare della parsimonia un elemento integrante della fedeltà coniugale:

«La casa és perduda si la dona no retén... dona no curosa de la guovernació de ssa casa enemiga és de son marit e de sos infans e de ssi metexa... traydora a la fe promesa a son marit... Car la ffe que. s prometen aquels qui son en matrimoni no solament se estén a la feeltat pertanyent a castedat, ans encara a tot bé que la un puxa procurar a l'altra»[52].

Francesco da Barberino, anch'egli alla ricerca in tutto del giusto mezzo, aveva ridefinito la l a r g h e z z a (concetto troppo essenziale al modello cortese perché non fosse necessario salvarlo) collocandola a metà strada tra avarizia e prodigalità, quest'ultima condannata senza appello: «color che larghi enno son dagli avari beffati e scherniti. Ma dai buon son graditi... et è gran ladro prodigalitate che tolle dignitate, a molta gente grandeça e potere»[53].

Già era accaduto, nel XII secolo, che poeti di lingua d'oc si fossero preoccupati di insegnare alle donne come comportarsi, ma si era trattato di norme rivolte alle belle, oggetto più letterario che reale della fin'amor: così, ad esempio, Garin Lo Bru con il suo *Ensenhamen* per la dama (1156); così anche, circa un secolo dopo, Amaneu de Sescas con un

[50] Sullo scontro tra *largesse* e *parcimonia* cfr. D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città*, cit.

[51] Lo sostiene FILIPPO DA NOVARA, *Des quatre tens d'aage d'ome*, ed. M. DE FRÉVILLE, Société des Anciens textes français, 1888. Filippo scrive in francese e l'editore, equivocando sulle sue origini, lo cita come «Philippe de Navarre».

[52] F. EIXIMENSIS, *Lo libre de les dones*, cit., I, p. 143.

[53] *Documenti d'amore*, cit., I, pp. 54, 56.

analogo testo rivolto alla donzella[54]. Qui troviamo un modello di comportamento che prevede il controllo del corpo, in vista di un'ideale di grazia e di dignità che si esprime tanto nel suono della voce e nel contenuto del discorso quanto nel linguaggio degli sguardi, nel portamento e negli abiti. La figura femminile deve esprimere la bellezza dell'anima attraverso la bellezza fisica, elemento onnipresente nella letteratura cortese, carattere che connota la nobiltà e la rende manifesta.

Ma la borghesia urbana e mercantile ha bisogno ormai di ben altro: non della 'regina della festa', bensì della 'regina della casa', che sappia come predisporre e far servire un pranzo per gli invitati del marito, come liberare il letto dalle pulci, come mantenere fresche le stanze durante la calura estiva, come organizzare il lavoro del personale domestico e come controllarne la moralità (soprattutto per quanto riguarda le ancelle), come evitare scandali se il marito ha un'amante e come tentare di riconquistarlo a colpi di attenzioni, sottomissione e sorrisi. Sono questi alcuni dei suggerimenti del *Ménagier de Paris*, che non dimentica un ampio ricettario di cucina e ritiene utile che la giovane sposa sappia anche allevare e nutrire il falcone. Ma non si tratta solo di apprendere l'etica e la pratica della buona moglie: ci sono anche le buone maniere, fortemente ancorate al controllo del corpo e alle circostanze di luogo, di tempo, di rapporti sociali. Un controllo che deve essere rigorosamente appreso ed applicato soprattutto 'fuori', su quella scena del mondo dove a volte è inevitabile che la fragile creatura (*mulier* da *mollis*, aveva spiegato Isidoro di Siviglia) si avventuri, magari per recarsi in chiesa, o a quei pellegrinaggi tanto diffusi, che apparivano all'anonimo autore delle *Quinze joyes de mariage*[55] più che altro come occasioni per realizzare o almeno tramare incontri adulterini, mettendo a repentaglio il buon nome della donna, facilmente appannato da una parola, un gesto, uno sguardo fuori tempo e luogo[56].

[54] G.E. SANSONE, *Testi didattico-cortesi di Provenza*, Bari 1977.

[55] Scritte tra la fine del XIV e la metà del XV secolo e a lungo attribuite al vescovo Gilles Bellemère.

[56] Essenziali quanto esaurienti i saggi di C. CASAGRANDE, *La donna*

Su due problemi gli autori – maschi – di norme per il comportamento femminile si dividono in partiti opposti: l'istruzione e la funzione di consiglio. È bene che le donne sappiano leggere e scrivere? Deve, può un marito confidarsi alla moglie e accettarne i consigli? Non è questo il luogo per un esame ragionevolmente completo del problema, peraltro tra i più studiati fin dal principio del nostro secolo. Ma è certo che gli argomenti antifemminili sono profondamente radicati e ricompaiono con mirabile tenacia. Il problema dell'istruzione trova una soluzione articolata solo nell'ambito della classificazione delle donne per *status* sociali, come ben riassume ed espone Francesco da Barberino: le figlie di imperatori, re e di esponenti della più alta nobiltà devono avere un alto livello di preparazione culturale: potrebbero dover addirittura reggere lo stato in situazioni di emergenza, e comunque avranno a che fare con personaggi con i quali non si può dialogare da incolte[57]. All'altro estremo della scala sociale non c'è bisogno di perder tempo in inutili esercizi intellettuali: né la panettiera, né la barbiera e men che mai la contadina saprebbero che farsene. Nel mezzo, un ampio ventaglio di condizioni nelle quali in fin dei conti l'istruzione è più che altro un pericolo.

La funzione di consiglio suscita dibattiti e prese di posizione analoghi. Dal partito di chi predica che le donne devono essere tenute rigorosamente all'oscuro dei 'fatti' del marito, a quello che le vuole sagge consigliere, con le quali confidarsi e dalle quali attendersi suggerimenti di moderazione e saggezza. Parlo di funzione di consiglio in senso molto specifico: penso infatti al *consilium*, che unito alla *fidelitas* e al *servitium* è parte integrante degli obblighi vassallatici, ma anche coniugali, almeno dalla parte di lei, in un modello che indica nel marito il signore, il *senior*, il sovrano della casa, dal quale in definitiva tutti dipendono, anche la 'regina'[58].

custodita, in G. DUBY-M. PERROT (edd), *Storia delle donne*, Roma-Bari, 1990, II, pp. 88-128; S. VECCHIO, *La buona moglie*, *ibidem*, pp. 129-165.

[57] G.E. SANSONE (ed), *Reggimento*, cit.

[58] Di questo e di altri analoghi problemi mi occupo più estesamente in

Come il livello di istruzione, anche la qualità e il numero delle regole di etichetta da conoscere e gli obblighi di custodia del buon nome da parte di ogni donna scemano di estensione e intensità nel digradare lungo la scala sociale. La vita reale si incarica di far uscire le donne dalle mura protettive – ma anche segreganti – della casa, in due modi diversi: da un lato perché gli obblighi pubblici possono riguardare anche la componente femminile dei vertici sociali; dall'altro perché ci sono donne attive nel lavoro, e in forme di attività che comportano il contatto continuo con l'esterno. È quello che accade nell'ambito delle attività artigiane, soprattutto ai livelli più bassi: dall'ortolana alla lavandaia, alla panettiera, alla donna-barbiere; se ne occupa tra gli altri Francesco da Barberino, dedicando loro uno spazio minimo e norme di etica (soprattutto volte a riprovare il raggiro dei clienti), ma non di etichetta.

V.

Non mi pare ancora sufficientemente accolta e compresa l'importanza di un'altra componente del complesso codice di comportamento sociale del quale ci stiamo occupando. Alludo alla presenza di un filone ebraico del quale ho fatto cenno in altra sede[59], che trasmette all'Occidente cristiano un patrimonio etico-normativo composito e ricco e un messaggio di razionalità dei comportamenti comune in parte alle norme di vita fisico-igieniche, a loro volta inseparabili dall'equilibrio generale (anche spirituale dunque) della persona, dettate dai vari *tacuina sanitatis*. Né va dimenticato l'uso ebraico dei testamenti spirituali, nei quali i padri lasciano come eredità preziosa regole di comportamento etico-pratico ai figli.

Claude Fleury (1640-1723), in un'opera sui costumi degli ebrei e dei cristiani, dedicava un capitolo alla *Politesse des Israélites* (gli Ebrei dall'uscita dall'Egitto alla cattività babi-

un saggio in preparazione: *Prudenza e Griselda: modelli muliebri tra etica e letteratura (XIII-XV secolo).*

[59] Cfr. D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città*, cit.

lonese) e poteva darne questa definizione, che sembra riassumere tutti gli elementi principali della *civilitas* di stampo urbano e mercantile:

«Je prends ici la politesse, en général, pour tout ce qui nous distingue des nations barbares: d'un côté, l'humanité er la *civilité*, les démonstrations d'amitié et de respect dans le *commerce de la vie*: et d'ailleurs, la prudence dans les affaires, la finesse et la délicatesse de la conduite, tout ce que nous appellons *politique*»[60].

VI.

A mo' di conclusione, propongo alcune considerazioni generali.

Innanzitutto, non è visibile allo storico un *Prozess der zivilisation* univoco e lineare. E certamente siamo di fronte a una vicenda di lunga o lunghissima durata, che assume caratteri sempre più complessi e precisi a partire dal XII secolo.

Un'acquisizione ormai sicura sta nel ridimensionamento drastico dell'importanza del modello cortese-cavalleresco per la costruzione dei codici di comportamento sociale dell'Occidente cristiano; rimane tuttavia innegabile la funzione delle corti in genere e delle corti italiane del Rinascimento in particolare per la diffusione europea e la 'discesa' negli strati sociali inferiori della figura esemplare del gentiluomo.

Altrettanto innegabili appaiono la laicizzazione e la razionalizzazione dei modelli ecclesiastici (clericali, monastici, canonicali), giunte a maturazione nel Cinquecento (Erasmo, Della Casa, Guazzo...), ma già passate attraverso la funzione essenziale delle borghesie urbane, italiane prima che d'oltralpe.

La città del Duecento è insomma il crogiolo della *civilitas* occidentale a venire. E qui tutti i modelli confluiscono. Qui ha nuova importanza la valenza politica della *disciplina*; qui dal XII secolo, con forte espansione nel XIII, riprende fun-

[60] Cl. FLEURY, *Les Moeurs des Israélites et des Chrétiens*, Paris 1862, p. 70.

zione civile la scuola; qui nasce anche una nuova razionalità, pratica e aritmetica, *legata ai bisogni concreti della borghesia* mercantile, che pure, in Italia almeno, si intreccia all'aristocrazia di origine terriera e guerriera per costituire ceti di governo.

Del resto la città già era stata il modello ideale del grande monastero di tipo benedettino (basti pensare alla pianta dell'abbazia di San Gallo): specchio terreno della Gerusalemme celeste, dove deve regnare l'armonico rapporto tra spazi, uomini, funzioni, codici di comportamento.

Ragione, usanze, costumi. Dai «precetti della legge cristiana» ai precetti del «vivere nel mondo». Per uno studio su Giovanni Della Casa

di *Nestore Pirillo*

Introduzione

Nel contesto storiografico moderno i trattatisti della condotta di vita sembrano avere svolto lo stesso ruolo dei moralisti. Come questi, essi giunsero a rompere i presupposti spirituali che misuravano l'agire secondo il tempo scandito dalla Chiesa. Già Della Casa sottopose ad analisi la condotta intersoggettiva ed i suoi valori confrontandoli in un'ottica psicologico-politica. Il Galateo, dice Burkhardt, prescrive l'abbandono di ciò che è sconveniente «con quella stessa infallibile sicurezza con cui il moralista predica le più sublimi leggi morali»[1].

In effetti moralisti e trattatisti andarono al di là di una mera sovrapposizione eclettica di motivi intramondani inerenti al comportamento e alla coscienza. La mondanità da essi indagata contiene quello stesso «principio della realtà» che, secondo la raffigurazione hegeliana, spinse il cristianesimo alle crociate[2]. Tempo della Chiesa e tempo dello stato sorreggo-

[1] Cfr. J. BURKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, con introduzione di E. Garin, Firenze 1968, p. 343.

[2] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1967, IV, p. 135 (Il trapasso all'età moderna). «Dobbiamo chiarire ancora meglio i vari principi che sorsero e che stanno l'uno di fronte all'altro, nonché il loro svolgimento, per poter comprendere il trapasso alla 'nuova storia'. Alla religione mancava la presenza della sua più alta cima, la presente realtà del suo capo; alla mondanità presente manca di avere in sé il pensiero, il razionale, lo spirituale. Nel secolo X si manifestò in tutto il mondo cristiano il desiderio generale di costruire chiese, senza che in esse tuttavia si potesse vedere presente Dio stesso; allo stesso

no il transitare dal cavaliere cristiano al gentiluomo costumato. L'identità dell'Io moderno si accumula in dottrine originali e ricche di sviluppo, fondate sull'osservazione e l'esperienza.

Favorì l'aprirsi di questo nuovo «orizzonte» per un verso la trasformazione giuridico-politica della vecchia Europa, per un altro la secolarizzazione della morale religiosa, sia cattolica che riformata, che consolidò gli aspetti di civiltà del cristianesimo e l'intensificarsi economico-sociale di un confronto positivo nel mondo. «L'uomo, dice Hegel, spinto ad indagare che cosa fosse eticità, diritto, non li poté più trovare dove li aveva cercati finora, ma si guardò attorno per cercarli altrove. Il punto cui fu indotto a rivolgersi fu lui stesso, il suo interno e la natura esteriore»[3].

Sulla base del dualismo cristiano venne articolata non solo la politica moderna ma anche la socialità. Tracce di grande interesse della formazione moderna del «sociale», che risalgono alle origini della trattatistica intorno alla condotta di vita, si rinvengono variamente tra i maggiori dizionari europei. Tra Cinquecento e Settecento in alcune di queste fonti viene dato, con l'equivalenza di condotta, anche il rimando ad autori, dottrine ed opere[4]. L'insieme di tali riferimenti

modo la cristianità sentì nascere in sé la brama di conquistare in se stessa come suo proprio il principio della realtà... Impaziente per la realtà di cui è privo e per la sua profanità il mondo cristiano si mette alla ricerca del suo vero capo: tale è la molla che spinge alle crociate. La cristianità cercava... la presenza esteriore di Cristo... Quest'esperienza costrinse i cristiani ad attenersi alla vera realtà... Ciò che cercavano, dovevano scorgerlo in se stessi... L'elemento mondano si è con ciò consolidato... vale a dire ha ricevuto in sé pensiero, diritto, ragione... Lo spirito... si ferma ora a guardare... l'al di qua» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1978, III, 1, pp. 193-197). Sull'idea di crociata cfr. P. ALPHANDERY-A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1983 e i rilievi di I. CERVELLI, *Su alcuni aspetti della storiografia di A. Dupront*, in «Studi Medievali», 1967, 2, pp. 762-785.

[3] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1978, III 1, pp. 199 s.

[4] Cfr. N. PIRILLO, *Virtù minori ed incivilimento. Studio su Giovanni Della Casa*, in C. ALBARELLA-N. PIRILLO (edd), *L'incognita del soggetto e la civilizzazione*, Napoli 1993, pp. 143-144.

consente di indagare secondo quali indicatori la condotta di vita diventa moderna e come essa si costituisce e si svolge non solo secondo un disciplinamento di maniera, autonomo in seconda istanza da teologia e politica, ma anche di metodo.

Con i riferimenti obbligati ad Erasmo e Della Casa emerge in questa prospettiva, e con un suo tratto forte, la questione del dovere come interiorizzazione ed esecuzione nel sociale di un comando razionale. L'Italia del Cinquecento sembra essere al primo posto. Il «dovere sociale per tutti, sostiene ancora Burkhardt, accennando al *Galateo*, e come indizio di coltura e buona educazione, i primi a conoscerlo furono gli italiani». La «socievolezza» improntata a tale dovere era «perfettamente il contrario di ogni pura etichetta»[5].

Secondo lo storico svizzero il *Galateo* non andava ridotto ad un disciplinamento esteriore, di maniera, ad una mera acquisizione comportamentale del saper vivere. La riduzione ad abito esteriore della precettistica di Della Casa (e quindi la sua riduzione a conformismo sociale) può essere compiuta in effetti in un orizzonte di aspettative controriformista e barocco, ma non rinascimentale. Certamente anche Della Casa, al pari della trattatistica successiva, incorpora la condotta nel moderno tenendo conto della «ragione e uso degli stati», indicati da Guicciardini. Ma la capacità di acquisire sapere intorno alla condotta, la virtù (acquisitiva), rimane correlata ad una visione del rapporto tra Dio, uomo e mondo ancorata all'«età dell'umanesimo»[6]. La condotta non è

[5] Cfr. J. BURKHARDT, *La civiltà del Rinascimento*, cit., pp. 344-351. Per una lettura che riconduce invece il *Galateo* ad etichetta cfr. gli studi raccolti e presentati da A. MONTANDON, *Etiquette et politesse*, Clermond-Ferrand 1992. Già col *Cortegiano* «l'humanitas si trasforma in etichetta». Cfr. A. PATERNOSTER, *Théories du savoir-vivre et énonciations polies*, in A. MONTANDON (ed), *Etiquette*, cit., p. 66. A proposito di questa letteratura insiste esplicitamente sulla tematica del dovere e della virtù il grande omonimo di Burkhardt storico di Richelieu, a cui rimanda Otto Brunner nella sua ricostruzione dell'ethos nobiliare. Cfr. C.J. BURKHARDT, *Gestalten und Mächte*, Zurigo 1961, e O. BRUNNER, *Vita nobiliare e cultura europea*, con introduzione di E. Sestan, Bologna 1972.

[6] Cfr. D. CANTIMORI, *Storici e storia*, Torino 1971, p. 609 e *passim*. La

dominata già dalla scissione tra interno ed esterno, che connota la trattatistica della ragion di stato.

L'opposizione tra i precetti della legge cristiana e il vivere nel mondo viene mediata dalla ragione civile che nel «saper essere» quotidiano co-ordina interno ed esterno[7]. Il «Gentiluomo costumato» partecipa della soggettività etico-giuridica e politica di questa ragione facendosi portatore di una precettistica mondana che recinge con la sua misura l'auto-

ragion di stato concepita come dominante e arbitra delle altre ragioni è discussa di continuo solo dopo l'Ammirato (cfr. F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze 1977, p. 46 n.). Scipione Ammirato la introduce in apertura al suo discorso sulla ragion di stato, dove dichiarava che «perché appresso i Latini e appresso i Toscani abbiamo ragione di natura, ragion civile, ragion di guerra e ragion delle genti, sarà forse bene andar vedendo, che cosa sieno queste ragioni per poter meglio discorrere che cosa sia poi ragion di Stato». Per Ammirato la ragione civile si inscriveva, nel processo dell'incivilimento, tra ragione di natura e ragione della guerra; «correggeva» la prima ed era corretta dalla seconda. Delimitata da propri «termini ovver confini» era legata alle altre ragioni dalla «deroga», dal «rispetto di maggiore e più universale ragione». Con i suoi tratti originali, si presentava, la ragione civile, come un indicatore orientato socialmente, rispetto al quale si poteva misurare il mantenimento e la trasformazione del paradigma politico. Alla ragion di natura atteneva secondo Ammirato il «nascer liberi», «il congiungimento del maschio e della femmina e lo' allevamento de' figli». Alla ragione civile atteneva, invece, la «città», il vivere non «in comune» ma «riconoscendo ciascuno il suo» e «tutta la materia delle compere, delle vendite, delle allogagioni, de' presti e d'altri simili contrattamenti». Essa si opponeva alla ragione naturale e la restringeva. Anche alla ragione di guerra atteneva l'appropriazione, ma con la «spada». Essa si opponeva non solo alla ragione naturale «ma anche all'istessa ragione civile». Infine era «preposta alla ragione civile la Ragion di Stato» in quanto «venendo in concorso bene particolare e bene universale, conviene che ciascuno porti pazientemente per lo ben publico il danno privato». Cfr. S. AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Torino 1853, I, pp. 295, 299; R. DE MATTEI, *Il problema della «Ragion di stato» nell'età della controriforma*, Milano-Napoli 1979, p. 90 ss. e dello stesso *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, Milano 1963; G. BORRELLI, *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna 1993, pp. 109 ss.

[7] Come dice Cantimori, citando Garin e Baron, la discussione sul «valore della vita pratica» è «l'elemento che permette di specificare e precisare la... mondanità dell'umanesimo». Cfr. D. CANTIMORI, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, in *Storici e storia*, cit., p. 574.

nomia del politico. Forme religiose ed ecclesiastiche vengono adattate per questo tramite ai corpi politici laici. L'amore e la salvezza della patria sostituiscono l'amore e la salvezza dell'anima[8].

Con cruda chiarezza l'umanesimo aveva colto ed espresso il problema della desacralizzazione del mondo. Dall'interno di un nuovo «orizzonte», doveva strutturarsi, intorno alla condotta di vita, una precettistica consona alla natura delle cose, del vivere civile e del governo degli stati, che prendeva il posto dei precetti della legge cristiana[9]. In effetti fin dalle loro radici umanistiche la ragione e l'uso legati allo stato moderno mettevano al posto della religione la politica e facevano del vincolo sociale una religione.

I. *Condotta di vita e prudenza*

Che cosa significa condotta di vita incorporata alla ragione e agli usi dello Stato moderno – questo valore – e come essa è inserita nella pratica etico-politica può essere chiarito sul piano concettuale e dottrinario, raccordando l'analisi del *Galateo* al campo di equivalenza semantica che evoca l'indi-

[8] «Chi vuole vivere totalmente secondo Dio può mal fare di non si allontanare totalmente dal vivere del mondo», si legge in Guicciardini. La ragione e l'uso degli stati richiedevano «persone che amassino più la patria che la anima perché è impossibile regolare e' governi e gli stati volendo tenerli nel modo si tengono oggi, secondo e' precetti della legge cristiana» (cfr. F. GUICCIARDINI, *Opere*, Torino 1970, pp. 464- 465). Guicciardini sosteneva che non era un modo di pensare «cristianamente» ma che tuttavia ricercava «la natura delle cose». Egli enunciava alcuni elementi del vivere nel mondo in riferimento ai quali si sarebbe costituito, sviluppandoli in un «sapere essere», il gentiluomo costumato del Della Casa. Cfr. inoltre E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re: l'idea della regalità nella teologia politica medievale*, con introduzione di A. Bourreau, Torino 1989, cap. V; dello stesso, *Mourir pour la patrie et autres textes*, pres. de P. Legendre, Paris 1984; P. PRODI, *Il sacramento del potere: il giuramento nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, pp. 453 ss.

[9] Cfr. D. CANTIMORI, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, cit., p. 574.

catore «condotta». Non a caso «i galatei occupano il primo posto nel lavoro di comparazione storica svolto da Elias»[10]. I valori che reggono la condotta di vita e le dottrine entro cui sono articolati (prudenza, cortesia, etc.) diventano materiali per un inventario della modernità considerata non già secondo l'ideale sistematico del divenire dello spirito bensì secondo la contaminazione empirica e opaca tramite la quale la storia dello spirito si intreccia con la storia sociale[11].

Nelle fonti qui presentate compare, soprattutto nei dizionari, l'equivalenza tra condotta e prudenza lungo tutta la prima età moderna. Nella trattatistica invece l'accumulo di esperienze e riflessioni intorno a tale equivalenza, insieme all'istituirsi di un agire al tempo stesso rudimentale e acutissimo, capace di approntare gli strumenti per reggere il conflitto intersoggettivo, vengono formulati come un sapere con connotati suoi propri.

Cominciamo dai dizionari.

Ancora nel dizionario del Villeneuve (1831), «condotta» sta per «maniera di governarsi nel vivere». «Onde essere uomo di condotta, vale essere uomo di senno, capace e abile», cioè, in francese, esser saggio e prudente. «On dit qu'un homme a de la conduite, pour dire, qu'il a une conduite sage et prudent»[12].

In un dizionario per viaggiatori di metà Settecento, attinente all'area di comunicazione franco-tedesca, tale equivalenza così si mostra: «Se conduire» è equivalente di «se comporter sagement» e si traduce in tedesco con «sich weißlich halten, werhalten», in latino con «prudenter se gerere». *Conduite* è

[10] Cfr. S. TABBONI, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Bologna 1993, p. 186. Il *Galateo* come libro «iniziatore» del moderno fu segnalato da Croce. Cfr. B. CROCE, *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari 1967, p. 379.

[11] In questa prospettiva cfr. P. SCHIERA, Introduzione a O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 1970.

[12] Cfr. F. D'ALBERTI DE VILLENEUVE, *Dictionnaire Français-Italien et Italien-Français composé sur les dictionnaires de l'Académie de France et de la Crusca*, Livourne 1831, II, p. 186, s.v. *Condotta*.

sinonimo di *prudence* e si traduce in tedesco con *Weisheit* o *Klugheit*; *avec conduite* si traduce con *weislich, klüglich* e in latino con *prudenter*[13]. *Conduite*, si dice nel più celebre Trevoux, nel senso di «administratio, gubernatio, ratio, curatio, prudentia, consilium», «s'emploi principalement dans le sens morale». «On dit q'une Personne a de la conduite pour dire qu'elle se gouverne sagement, discretement, Prudens»[14]. Nelle fonti seicentesche questa somma di equivalenze è confermata e fatta risalire al '500 italiano. Equivalenti di *Conduite* sono indicatori come «Prudence», «Weisheit», «Klugheit», «Vernunft», «Prudencia», «Consilium»[15]. Nell'edizione dell'Oudini del 1663 *Conduite* è «condotta e modo di governarsi, governo» e si usa anche in espressioni come *Conduire un affaire* cioè «maneggiare un negotio». «Buona condotta» è sinonimo di «governo» e «une personne de mauvais gouvernement» è «una persona di male affare»[16]. «Homme de conduite» è «qui se gouverne sagement», cioè in tedesco «Einer der sich wol und weißlich weiß zu halten» e in latino «qui prudenter rem suam gerit. Prudentia, consilio clarum». «Homme sans conduite» è invece l'uomo non inserito nel suo orizzonte mondano; è «Einer der sich nicht zu halten; noch zu schicken weiß. Imprudens». «Il manque de conduite» è anche «Es mangelt ihm am Verstand»[17]. La *conduite* ha a che fare con il saper vivere. Nel Richelet «qui sait vivre» è «qui sait bien se conduire»[18]. Si raccordano con la *conduite*

[13] *Nouveau Dictionnaire du Voyageur*, Francfort 1757, I, p. 62 s. v. *Conduite*.

[14] Cfr. *Dictionnaire Universel François-et Latin vulgairement appelé Dictionnaire de Trevoux*, Paris 1743-1752, II, p. 383, s.v. *Conduite*.

[15] Cfr. *Neues Dictionarium Französisch-Teutsch-Latein*, Genf 1683, I, p. 342, s.v. *Conduite*.

[16] Cfr. A. Oudini-L. Ferretti, *Dictionnaire italien et françois, contenant les recherches des tous les mots italiens expliquez en françois avec plusieurs proverbes et phrases pour l'intelligence de l'une et l'autre langue*, Paris 1663, I, p. 296, s.v. *Maneggiare*, p. 221, s.v. *Governo*, p. 14, s.v. *Affare*; e II p. 75, s.v. *Conduite*, p. 172, s.v. *Gouvernement*.

[17] Cfr. *Neues Dictionarium Französisch-Teutsch-Latein*, Genf 1683, I, p. 342, s.v. *Conduite*.

[18] Cfr. P. Richelet, *Dictionnaire François*, Genève 1690, II, p. 538, s.v. *Vivre*.

sia la «politesse», sia la «prudence» sia la «raison». La *prudence* «enseigne a bien conduire sa vie»[19]. Il *Discorso sul metodo* insegna a «bien conduire sa raison»[20].

Raccolte insieme, tutte queste equivalenze delineano una durata storico-sociale della condotta di vita. Il *prudens administrandi* era già nel '500 «qui sait conduire»[21] e lungo il '700 «prudens ingenio, animus prudens rerum» si traduce con «è un uomo di condotta, che ha cognizione delle cose, che ne ha l'uso e l'esperienza», cioè è *vir civilis*, uomo politico, uomo di stato[22].

1. In un dizionario di fine Seicento, nel Furetière del 1690, si rinviene una traccia importante della costituzione moderna della condotta, che conferma le equivalenze or ora segnalate. La «conduite de la vie» è posta in relazione alla «science du monde». Tale equivalenza è conservata ancora tra le definizioni di *Science* nel *Dictionnaire de l'Académie* del 1838.

L'equivalenza è introdotta nel seguente contesto. Alla voce *Science* l'autore distingue quattro aree semantiche. La prima che comprende anche la religione, si riferisce alla «conoscenza di cose, acquisite con una grande lettura o una lunga meditazione». Erasmo – si dice – aveva una grande scienza e dottrina. Una seconda area che comprende la filosofia come conoscenza teorica riguarda «un'arte particolare, l'applicazione che si è avuta nell'approfondire la conoscenza di una materia nel ridurla in metodo». «La filosofia – si dice ancora con marcato accento moderno-razionalistico – comprende tutte le scienze. Nella scuola viene definita scienza una conoscenza evidente e certa di una cosa attraverso le sue cause. Solo la geometria che ha dimostrazioni è una vera scien-

[19] Cfr. A. FURETIÈRE, *Dictionnaire Universel* (1690), Genève 1970, III, s.v. *Politesse* e *Prudence*.

[20] Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Leyden 1637.

[21] Cfr. R. ESTIENNE, *Dictionnaire françois-latin*, Paris 1549 (Genève 1972), p. 19, s.v. *Affaire*.

[22] Cfr. *Vocabula latini, italique sermonis*, Venetiis 1735, pp. 21 e 515, s.v. *Civilis* e *Prudens*.

za. L'aritmetica è la scienza dei numeri. Si chiamano scienze umane la conoscenza delle lingue, della grammatica, della poesia, della retorica e altre cose che si apprendono nelle umanità». Un'altra area di scienza che richiama il diritto è quella che riguarda la conoscenza di qualche fatto particolare. Un uomo, si dice, non risponde davanti alla giustizia se non di ciò che è sua scienza e conoscenza. Infine per l'area semantica che c'interessa e che nell'ordine di Furetière è la terzultima, si legge: «Scienza si dice anche in morale, per ciò che serve alla condotta di vita. Quest'uomo ha la *science du monde* [significa che] egli sa vivere con la gente onesta»[23].

Nella classificazione di Furetière, la condotta di vita inerisce alla morale, intesa come saper vivere, come onesto praticare nella condotta. Essa è differenziata dalle connotazioni più forti e tradizionali di *science*: dalla conoscenza che inerisce alla religione, dalla conoscenza che inerisce alla filosofia, dalla conoscenza che inerisce al diritto. Come costruzione provvisoria dell'agire, appartiene a quella vita morale che non possiede ancora un comando che comanda, un comando categorico, e si esprime quindi in una composizione etico-politica «pratica» strettamente connessa alla dottrina della prudenza.

2. Bisogna ricordare a questo proposito qualche dato significativo che richiama tradizioni dottrinarie ed autori. Alcuni decenni prima dell'edizione del Furetière era stata pubblicata in Francia un'opera di Girolamo Cardano dal titolo *La science du monde*. Il testo portava nel titolo latino del 1627 l'equivalenza di *Proxeneta seu de Prudentia civili* e in quello del 1635 *Arcana politica sive de prudentia civili*. Lo scritto era stato «achevé d'imprimer pour la première fois le vingt-troisième May mil six-cens quarante cinq» (Paris 1645[1] chez Toussainet Quinet) e «pour la seconde fois, le trentiesme

[23] Cfr. A. FURETIÈRE, *Dictionnaire*, cit., 1690, III, s.v. *Science*. La vita nel «monde» «è la vera 'vita pubblica' dell'*ancien régime* e chiunque ne viva al di fuori conduce una 'vie particulière'». Cfr. N. ELIAS, *La società di corte*, Bologna 1975, p. 52.

jour d'Avril mil six cens cinquante-deux (Paris 1652 chez Thomas Jolly)[24].

Nella prima edizione (Paris, Quinet 1645), l'anonimo traduttore aggiunge e sottolinea una connotazione che si rinviene nella polemica francese sull'*homme de Cour*. La *Science du monde ou de la Sagesse civile* è una qualità attribuita al politico come uomo di stato e come protagonista di incivilimento. Questa duplicità fa di tale sapere scienza del vivere[25].

Il tratto va rilevato perché è indicativo di un tipo di letteratura che non è solo quella della ragion di Stato, dello specchio dei principi, o della prudenza politica machiavellica o tacitista, né dei soli trattati del comportamento e delle buone maniere. Cardano come rileva Choppin è «un celebre medecin d'Italie, qui ne sçavoit pas moins la science du monde que la medicine»[26]. Politica e medicina ineriscono ad una letteratura che mostra come la *science* che costruisce lo spazio sociale è solo in parte scienza naturale, *science de l'homme*. L'attenzione che essa rivolge ai concreti contesti pratici come la diagnosi medica, l'obbligazione giuridico-politica, la responsabilità morale, sottolinea l'interdipendenza che rende la condotta sana o malata, buona o cattiva.

Questo sapere inerisce ad una struttura di potere in diveni-

[24] La seconda edizione è firmata dal «tres-humble et affectionné serviteur Choppin, advocat en Parlement». La prima non è firmata. Va ricordato che appena due anni prima, nel 1643, Gabriel Naudé aveva pubblicato a Parigi il *De Propria vita* di Cardano.

[25] In che cosa consiste la scienza del mondo, lo dice molto bene Farinelli quando parla dei trattatisti italiani tra i quali cita non a caso Cardano insieme a Machiavelli e Castiglione. «Los arcana politica como los entendia Cardano», egli dice, riguarda «el ars gubernandi, el arte de dominar sobre los otros y sobre si mismo, de bien elegir, de tener buen deseo, de viver à lo pensar anticipado, de sue cuerdo y andar à la ver, de haber jugar de la verdad y del desprecio, de negociar y obligar, de usar palabras de seda, de escogitar en todo el tiempo oportuno» (A. FARINELLI, *Baltasar Gracian y la literatura de corte en Alemania*, Madrid 1896, p. 9).

[26] *La Science du monde ou la sagesse civile de Cardan*, Paris 1645, Epistre p. 9.

re, la raffigura e la sostiene mediante la commistione di natura ed arte e preme per una riflessione generale sulla forma che prende la ragione[27]. In riferimento a tale struttura il sapere intorno al «mondo» acquista significato e funzione. Gli elementi del vivere nel mondo che si rinvengono mediante gli indicatori di ragione, ragione civile, ragione e uso degli stati, ragion di stato, intrecciano precettistica dell'incivilimento e della prudenza, diritto e morale, dando luogo ad una scienza, ad un sapere dell'essere con gli altri, costitutivo di dimensioni privato-sociale, di sfera pubblica[28].

A tale sapere e a tali dimensioni si rifanno le due conversazioni del trattato di François de Callière sulla *conduite*, apparse nel 1717. Il trattato aveva come titolo *De la science du monde et des connoissances utiles à la conduite de la vie*. Stampato per la prima volta a Parigi e Bruxelles, fu ristampato nel 1719 a Parigi. Sembra che un'altra edizione compaia a Halle nel 1754 e successivamente nel 1767. In italiano si rinviene una traduzione a cura di Clemente Romani col titolo *Serioso discorso d'utilissime cognizioni per ammaestrare a ben condursi in questo mondo*[29]. Ancora a fine secolo si rinvengono traduzioni in inglese (London 1770 e 1774) e in spagnolo (1778). Nel *Nouveau Dictionnaire* di Chaudon si dice che *La science du monde* contiene «riflessioni utili all'honnète homme e al cristiano» e lo Zedler testimonia già negli anni trenta della notorietà del trattato, citato insieme a

[27] Per caratterizzare tale letteratura sono necessari altri elementi che rinviano a più origini del moderno, come le scienze pratico-teoriche di cui parla Oestreich: «Io ascrivo a queste, dice Oestreich, la medicina, l'astronomia, la cosmografia, la geografia, la scienza mineraria, la tecnica, la giurisprudenza, l'architettura, l'agricoltura, la scienza militare e infine la scienza politica e cioè la dottrina dello Stato e dell'agire politico». Cfr. G. OESTREICH, *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli 1989, p. 22.

[28] Nella *Fabrica del mondo* di Alunno 'ragione', dal latino «ratio, causa, motus animi, sententia», è equivalente di «giustitia, prudentia, forza, potere, fondamento, discorso, ordine, misura diritto, ragionevole, conscientia, il volere». Cfr F. ALUNNO, *La Fabrica del mondo*, 1583, p. 1277 s.v. *Ragione*.

[29] Halle 1753. Devo l'indicazione a Pierangelo Schiera.

De la manière de negocier avec les souvraines apparso nel 1716. A fine Ottocento il Littré definisce *science du monde* «la manière de voir de la société»[30]. E in effetti ciò che a Cardano si presentava come insieme di prudenza civile e arcano politico era diventato già con Callière scienza della società. Nel trattato del diplomatico francese, con un interessante riferimento alla religione-disciplinamento, essa era così accortamente definita:

«Mi pare dunque – si legge secondo una traduzione italiana apparsa a Gottinga nel 1755 – che la scienza del mondo, e le cognizioni le più necessarie alla condotta di nostra vita, sono quelle che c'istruiscono del nostro dovere verso Dio, e quelle che c'insegnano a ben vivere cogli uomini. Siccome la Religione e li suoi precetti c'insegnano ciò che bisogna, che sappiamo per soddisfare alle obligazioni d'un vero christiano, ed a quelle d'un ottimo cittadino... [credo che mi vengano richieste]... solo alcune osservazioni sopra ciò che può contribuire a formare un uomo piacevole, civile, offizioso e polito; e che sia bramato e ricevuto con gran piacere in tutte le compagnie, e che si renda degno della stima e dell'amicizia degli altri uomini...

Per acquistare ciò che chiamiamo la scienza del mondo, bisogna primieramente studiare per ben conoscere gli uomini tali, che sono in generale, dopo entrare nella cognizione particolare di quelli, coi quali abbiamo a vivere, cioè delle loro inclinazioni, delle loro opinioni buone, e cattive, delle loro virtù, e dei loro difetti.

Che bisogna instruirci dei doveri che convengono ad ogni condizione, e massimamente alla nostra, e delle maniere, che s'accostumano fra le persone oneste per potervisi accomodare esattamente. Che perciò è necessarissimo saper li costumi, le usanze, le cerimine, l'istoria, che corre nel paese, ove abitiamo. Che non bisogna ignorare quelle dei nostri vicini, e le differenze dei loro governi, le genealogie, ed il potere dei loro sovrani, la situazione, l'estensione e le forze dei loro paesi. Ch'è ancora molto utile il sapere li linguaggi di quelli, c'hanno il più gran commercio con noi, le loro leghe, ed i loro principali interessi; e sopra tutto quell'arte preferevole ad

[30] Cfr. CHAUDON, *Nouveau Dictionnaire*, Amsterdam 1771, 1766, I, s.v. *De Callières*; J.H. ZEDLER, *Grosses Vollständiges Universal-Lexicon* (1733), Graz 1961-1964, V, pp. 278-279; E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, Paris 1873, V, s.v. *Monde*.

ogni arte, ed a tutte le scienze, ch'è quella di saper ben vivere con tutt'il mondo.

Un uomo che sa ben vivere, adempisce tutti li doveri della società, nella quale si trova»[31].

La scienza del mondo, il sapere intorno alla condotta di vita, riguarda un ambito e un sapere non più coperti dalla mondanità medievale e dal rapporto religione-politica. In parte antropologia, in parte scienza sociale, in parte agire pubblico, è sorretta dall'attenzione, dal disciplinamento, dalla coscienza; riferisce i costumi a tipi umani, l'intersoggettività alla civilizzazione secondo un rapporto etico-giuridico in cui si sviluppa la virtù o l'apparenza di virtù introdotta da Della Casa.

Questo sapere, in Germania indicato con *Weltkenntnis* (che traduceva *science du monde*) lo si rinviene nell'antropologia kantiana dove è discusso e classificato[32].

3. In una fonte seicentesca, la *Bibliothèque françoise* di Charles Sorel (1667²), è delineata l'origine e la composizione del *Galateo* come misura moderna della condotta di vita. Tale condotta definita dal Furetière come sapere intorno al mondo, generato dalla frequentazione della gente onesta, costumata, civile, si dava, come si è accennato, in uno spazio assimilabile non solo alla morale ma anche alla politica, il cui studio, come osservava Naudé, era molto diffuso nei primi decenni del secolo[33]. Più che sulla morale propriamente detta Sorel insiste però sull'autonomia di ciò che egli chiama «la conduite de la vie dans le monde»[34].

[31] Cfr. *La scienza del mondo del Signor Kallier*, tradotto da Albino de Sales, Gottinga 1755, pp. 3-6.

[32] Cfr. N. PIRILLO, *L'uomo di mondo tra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del moderno*, Bologna 1987, pp. 155 ss.

[33] «Lo studio della morale e della politica occupa oggi la maggior parte dei migliori e più 'forts esprits'». Cfr. G. NAUDÉ, *Advis pour dresser une Bibliothèque*, Paris 1627; Leipzig 1963, p. 54.

[34] Cfr. H.-J. MARTIN, *Livre et pouvoir*, Genève 1969, p. 631.

Il cap. 5 della *Bibliothèque* porta questo titolo: «Des livres qui traitent des moeurs et de la conduite de la Vie dans le monde, des livre de politique, et des livre meslez; avec un iugement particulier des oeuvres de Montaigne et de Charron». Qui il sapere inerente alla condotta ha un suo referente specifico sia per le equivalenze lessicali, sia per il contesto e il nodo dove queste equivalenze si rinvengono. Infatti i libri che riguardano la «conduite de la vie dans le monde» sono distinti da quelli che riguardano propriamente la morale e da quelli che riguardano la politica. Il loro presupposto è così spiegato.

«Estant besoin à qui ce soit de vivre en quelque societé avec les autres hommes, il est bon de voir les livres qui enseignent à s'y comporter avec honneur, et y garder toute sorte de bienseance».

Onore e *bienseance* sorreggono il vivere sociale. Il sapere che riguarda la forma di questo vivere sta a metà strada tra morale e politica. Mentre la morale concerne «gli insegnamenti puramenti umani» (è se si vuole la *sagesse humaine*, il recupero della morale antica), la condotta di vita ha un'origine assolutamente moderna, riguarda la «vie civile» (il mondo) così come è posta dalla modernità. A tale sapere segue quello che riguarda «l'homme d'Estat», necessario «après les instructions de la Morale et de la vie civile pour s'instruire entièrement dans la Politique et être capable de juger des choses du monde»[35].

Il sapere che riguarda la condotta di vita non coincide con la «science de la politique» che va da Platone a Machiavelli, bensì con la scienza della vita civile. La politica, come si dice nella citazione, riguarda l'intero. La vita civile invece è solo in parte politica, in parte è morale. Nella sua strutturazione prende forma non lo stato ma la società, la sfera pubblica come relazione in generale, capacità di far rapporto, di stare insieme verticalmente e orizzontalmente.

La scienza del mondo, il saper essere, il saper vivere metto-

[35] Cfr. C. Sorel, *La Bibliothèque françoise*, Genève 1970, pp. 57, 63, 71.

no a fuoco l'analisi della condotta da tenere in questo stare insieme, indagano e regolano ciò che si mette in comune e ciò che si sottrae, le parti che si nascondono o che sfuggono al controllo oppure che vengono dissimulate e rimosse.

L'apertura di tale orizzonte ha una solida base umanistica. Non a caso anche per Sorel, che fa quella classificazione tra morale, civile e politico, «le plus grand Art qu'il y ait c'est de sçavoir cacher l'art»[36]. Il sapere riguardante la condotta di vita non è che quest'arte – anch'essa di origine italiana – con cui si dà forma all'io pratico moderno[37].

Alla sua formazione avevano lavorato Della Casa, Cardano e il Castiglione. Sorel lo riconosce e li cita immettendoli in un orizzonte di aspettative mutato. La dottrina della condotta si poneva dopo la guerra di religione, con i nuovi rapporti tra mondano e sacro, tra ragione e natura, tra stato e civile, tra esterno ed interno, se non sanzionati comunque segnati dal concilio di Trento e dai suoi effetti. Ed è significativo come Della Casa e Cardano vengano ricordati: il primo in quanto insegna a condursi non in un contesto nobiliare o di corte ma in un contesto sociale in generale (privato-pubblico, privato-sociale), con gesti parole e costumi onesti; il secondo in quanto per la sua razionalità strumentale tratta dei mezzi per perseguire il proprio vantaggio (la prudenza privata)[38].

II. *Le maniere tra filosofia e storia moderna*

In riferimento a questo sapere intorno alla condotta, variamente definito, e all'orizzonte in cui nasce e viene ripropo-

[36] Cfr. *De la Connaissance des bons livres, ou Examens de plusieurs autheurs* (1671), Genève 1981, p. 270.

[37] Cfr. M. MAUSS, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, in dello stesso, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965, pp. 351 ss.

[38] La prudenza privata distinta da quella mondana è ancora discussa da Kant. Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di N. PIRILLO, Roma-Bari 1992, pp. 94-95.

sto, vale la pena di accostarsi alla lettura di Della Casa di nuovo secondo la domanda che Benedetto Croce si poneva a proposito del giudizio romantico sulla letteratura «classica» italiana. «Chi oserebbe ripetere ancora, si chiedeva Croce, le facili parole del fastidio e dell'irrisione... dinanzi al *Galateo* di Della Casa?». Il problema del costume, egli sosteneva, è in forte connessione con l'ideale etico. Di Della Casa va valutato l'accento con cui coglie una molteplicità di usanze pratiche intersoggettive non più unificate nell'ideale della *Respublica Christiana* e che vengono unificate razionalmente senza più ricorso in prima istanza ad un'autorità religiosa[39].

[39] «... Quanta parte della nostra letteratura umanistica è sorta a nuova vita allorché ha trovato menti atte a comprenderla e a collocarla nella giusta veduta!» (cfr. B. CROCE, *Problemi di estetica*, Bari 1966, pp. 450-452). Croce si aspettava un'«esatta considerazione storica» dei trattatisti di rettorica, di lingua, di grammatica e certamente, anche dei trattatisti della condotta di vita da lui richiamati. Il giudizio che egli non condivideva riguardava la presunta assenza nella letteratura italiana di una «ispirazione nascente dai profondi interessi intellettuali, religiosi e morali dell'uomo» (p. 446) – assenza che veniva fatta risalire al Rinascimento e alla mancata riforma. Per gli antecedenti di questo giudizio Croce risaliva al Seicento e richiamava la figura del Padre Bouhours che aveva censurato la letteratura italiana e spagnola «in nome del classicismo francese» (p. 446). Per il quadro della «decadenza italiana» entro cui si pone questo giuduzio cfr. B. CROCE, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, I, Bari 1958, introduzione («La passione del Risorgimento... trasferendo nel passato i suoi amori e i suoi odi contribuì... a rendere estranee le due età; sicché il Rinascimento parve l'età del paganesimo e del materialismo italiano», (p. 16); inoltre, per i motivi svolti nel lavoro, cfr. l'introduzione a *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari 1967. Tra i romantici italiani egli cita il Berchet, il Manzoni, il Bonghi, il De Sanctis e un suo allievo: il Montefredini. Tra i tedeschi cita i due fratelli Schlegel e il Mommsen della *Storia romana*. Croce si proponeva polemicamente di attraversare il secolo e mezzo della «decadenza italiana» («Dalla metà del cinquecento fin verso lo scorcio del seicento si avverte che l'Italia non è veramente viva, viva di alta vita spirituale». «Al cittadino era succeduto il cortigiano, al desiderio di comandare e governare quello di servire con proprio utile privato, virtù capitale a tal fine la prudenza con gli altri annessi avvedimenti e infingimenti»: B. CROCE, *Poeti e scrittori*, cit., p. 10, 12), congiungendo Rinascimento e Illuminismo, e mettendo in rilievo a questo fine quanta parte del «razionalismo del Rinascimento» si conservasse. Non solo nelle scienze fisiche e naturali, ma anche «in taluni punti delle speculazioni sui modi dello spirito umano, come quello sul c o m p o r t a r s i p r u d e n t e [spaziato mio]». Anche i Gesuiti, egli scrive, si erano avveduti «sagaciamente che non era possibile ricondurre il costume sociale, né quello stesso

Anche l'allievo di Giovanni Gentile, Giuseppe Saitta, ha sottolineato del *Galateo* la «significazione spirituale». «Attraverso le forme esteriori del vivere civile, egli scrive, la nuova educazione colla congiunta nuova moralità appare in modo evidente non solo nel 'Galateo', ma anche in altri scritti del Della Casa come nelle 'Orazioni', nelle Lettere, e nel trattato 'De officiis inter potentiores et tenuiores amicos'»[40].

A differenza di come è stato elaborato nello storicismo tedesco, la trattatistica sulla condotta, di origine rinascimentale, va indagata, secondo l'idealismo italiano, in relazione ad un ideale (laico) di morale, il quale non è presente soltanto nella tradizione riformata. Il *Galateo* fa parte di tale trattatistica. I suoi contenuti nella storia moderna già con Erasmo e fino a Kant sono considerati inerenti alla filosofia nei suoi aspetti più vicini al sociale: quelli che Erasmo, per difendersi, definiva «volgarissimi» e che in larga parte dettero origine – attraverso la diffusione del suo trattato – alla civilizzazione moderna; gli stessi aspetti che Giordano Bruno indicava, come appartenenti alla «prattica per la commodità della umana conversazione» differenziandoli dal pensiero teoretico e contemplativo; che Hobbes chiamava gli aspetti della «piccola morale», riferendosi alle prescrizioni proprie del *Galateo*; che Kant continua a chiamare «virtù di conversazione»; dei quali Croce diceva, sottolineando la connotazione di ragion di stato e di arte del governo, che «solo per piccola parte, e solo nei prolegomeni o nelle disgressioni, hanno carattere speculativo, e nel loro corpo principale sono affatto empirici e precettistici»[41]. Nelle sue variazioni dottri-

della Chiesa, alle istituzioni e al costume medievali». Croce sosteneva che bisognava guardare «il costume stesso come solamente deve essere guardato in istoria: come effetto di un ideale, inferiore se di un ideale inferiore, in dissoluzione se di un ideale in dissoluzione, o anche, in altri casi, come un ostacolo contro cui l'ideale nuovo lottava e che veniva vincendo e compenetrando di sé e modificando; o, infine come sorgere di un nuovo costume, di nuovo indirizzo e perciò manifestazione di ideali nuovi» (*Storia dell'età barocca*, cit, p. 475).

[40] Cfr. G. SAITTA, *Il Rinascimento*, Firenze 1961, p. 137.

[41] Cfr. ERASMO, *De civilitate morum puerilium*, (cfr. l'elegante traduzione italiana di Lucia Gualdo Rosa in *Il Galateo dei ragazzi*, Roma 1991);

narie e concettuali si delineano i tipi umani: invece che il cortigiano, il gentiluomo costumato, il saggio mondano, l'uomo di mondo, l'uomo onesto.

Per un primo approccio si possono distinguere sostanzialmente, seguendo un'indicazione di Ernst Troeltsch, la figura del «gentiluomo» (dell'uomo universale), come figura propria della tipologia di condotta rinascimentale, e la figura dell'«uomo delle professioni» come propria della tipologia di condotta riformata. Troeltsch ha riunito e ragionato con queste due figure Burckhardt e Weber. Burckhardt aveva colto nella civiltà del Rinascimento il tipo di «uomo universale che appartiene solo all'Italia». Weber aveva colto, con la sua analisi dell'etica protestante nella professione, il carattere proprio dell'uomo riformato[42].

Uno dei problemi che si pone è la contaminazione dei due tipi: come la precettistica dell'«uomo universale» informa la pratica dell'«uomo delle professioni», come il *Galateo* rivolto al gentiluomo costumato viene recepito nel lavoro intellettuale come professione. Nel suo mutare, nelle sue contaminazioni e variazioni, la dottrina etico-politica e teologica della dottrina dei costumi, del saper vivere, del vivere prudente o etico, illumina la forma del sociale. L'analisi delle sue articolazioni appartiene ad un tempo alla storia dello spirito e alla storia sociale, e permette di indagare i nessi secondo cui la «ragione» – il concetto più forte ed emblematico della filosofia – sta insieme alla forma del dominio poli-

M. CILIBERTO, *Lessico di Giordano Bruno*, Roma 1979, I, p. 250; T HOBBES, *Leviatano*, 1, XI; N. PIRILLO, *L'uomo di mondo tra morale e ceto*, cit.; B. CROCE, *Storia dell'età barocca*, cit., p. 140. Sugli ideali di vita ispirati alla storia, cfr J. HUIZINGA, *La mia vita alla storia e altri saggi*, a cura di P. BERNARDINI MARZOLLI e con introduzione di O. Capitani, Bari 1967, pp. 103-130.

[42] Cfr. J. BURCKHARDT, *La civiltà*, cit., p. 130, e M. WEBER, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, con introduzione di E. Sestan, Firenze 1965 p. 185 e *passim* («Il lavoro sociale del calvinista è esclusivamente lavoro 'in majorem gloriam Dei'. Questo carattere ha pertanto anche il lavoro professionale che... prende così il carattere obiettivo ed impersonale di servigio reso all'ordinamento razionale del mondo»).

tico e del vivere sociale: nei costumi, nelle usanze, nel decoro, in quella che nel modello cetuale è chiamata *civilitas* e coincide con la costituzione, dando luogo successivamente alla «pratica del mondo» o «scienza del mondo», menzionate ancora nell'antropologia kantiana.

Della Casa, secondo il punto di vista «costituzionale» qui adottato, è emblematico di tale intreccio. Dai suoi primi critici era stato messo dalla parte degli uomini prudenti, opposti ai pedanti letterati. Egli, oltre a formulare la tipologia di gentiluomo costumato, nelle *Orazioni* e nel *Galateo* parla di «ragione naturale», «ragione civile» e «ragione dello stato». Nelle loro differenti connotazioni questi indicatori delineano un rapporto col costume che definisce la fase ancora umanistica del moderno, se si vuole il confine oltre il quale si spezza quel rapporto come rapporto tra civile e stato, tra interno ed esterno.

III. *Dio, uomo e mondo nel «Galateo»*

La misura che sostiene la condotta di vita inerisce ad un'arte che genera un rapporto nuovo tra gli uomini. Né (soltanto) regolata da una legge naturale né (soltanto) regolata da una legge divina, la condotta è misurata mediante una legge prodotta dal costume e dal tempo. Si forma, secondo questa misura, nel sapere (vivere ed essere) una seconda natura che testimonia come l'uomo è simile a Dio (creatore della prima natura). Egli è l'unica tra le creature che determina il suo agire nello scopo e negli strumenti. In questa somiglianza si articola il rapporto tra ragione, usanze e costumi.

L'ambito che forma questa condotta non è più solo teologico ed ecclesiastico ma è laico e civile, intesi come tratti costitutivi di un rapporto umano concreto adeguato alle «circostanze».

La misura «mezzana» proposta dal *Galateo* scompone la condotta regolata sul tempo della chiesa, dei monaci e dell'antica società di ceto. Ciò che scandisce l'agire nella nuova forma del vivere non è la regola dell'ordine ecclesiasico o

cavallersco ma la realtà del tempo sociale, del «pubblico», dell'«io», dell'uomo, del mercante, del lavoro, della città, dell'orologio. In questo tempo è l'ordine plurimo delle usanze, dei costumi, della ragione che viene indagato non solo nell'ideale, ma nell'istituzione, nel loro avvinghiarsi «civile et politico» ai rapporti di dominio.

Prescindendo o rompendo con l'*ordo monachorum* la condotta viene ripensata nella riflessione pratica, empirica e precettistica. La dottrina di Della Casa appartiene a tale riflessione, assolutamente moderna, di grande interesse civile, e non meno rilevante di altre fonti. Come sottolinea Croce

«Chi si risolve ora a prendere in mano il... famoso *Galateo* scopre con piacere che esso non ha niente di accademico e pesante ed è una serie di garbati avvertimenti sul modo gradevole di comportarsi in società e uno di quei libri iniziatori che l'Italia del Cinquecento dette al mondo moderno»[43].

Mediante questi garbati avvertimenti si possono cogliere i connotati dell'Italia del Cinquecento e financo i rapporti che reggono la condotta nel sociale, nel civile, nello stare insieme, nella sfera pubblica. Associando al *Galateo* le *Orazioni*, la «gradevolezza» diventa una spia del «civile». Gli indicatori ragion di stato, ragione civile e ragione naturale vengono curvati verso il gusto, il costume, le usanze, nello sforzo di delineare pienamente una condotta che ha alle spalle la regola mondano-feudale e si pone all'altezza della nuova mondanità, della realtà dei nuovi rapporti di forza in via di formazione ma già determinati dalla monopolizzazione della violenza, e sopratutto all'altezza del nuovo soggettivo, della nuova infelicità, della nuova virtù e figura dell'«eroe» della civilizzazione[44].

Sono questi alcuni tra i motivi per cui, come ha indicato

[43] Cfr. B. CROCE, *Poesia popolare*, cit., p. 379.

[44] Per la descrizione di questo processo in Francia cfr. N. ELIAS, *La società di corte*, cit., p. 209 ss.

finemente Croce, il *Galateo* è un libro iniziatore del mondo moderno[45].

IV. *Signoria e compagnia*

Con l'associazione *Orazioni* e *Galateo* la relazione uomo-mondo così si illumina: nella connessione tra gli indicatori ragion di stato-ragione civile-ragione naturale appare delineata una tipologia-concetto di ragione inerente all'agire sulla scena dello stato, dove la ragione è portatrice di politica-forza, e una tipologia-concetto di ragione inerente all'agire sulla scena più vasta del «mondo», della «società», dove la ragione è portatrice di politica-incivilimento, di legge, di contenimento della forza.

Secondo questa bipartizione la «ragione», in conflitto con se stessa, viene pensata come «pratica», in riferimento alla politica, alla morale, agli usi, ai costumi, alla relazione umana colta nella intersezione di storia dello spirito e storia sociale. La ragione civile esprime nella «buona e bella creanza» l'equilibrio delle forze, la loro armonia, il loro far corpo politico. La ragion di stato è la rottura di questa armonia dovuta al «desiderio» di signoreggiare.

Questo «desiderio» è presente in entrambe le tipologie di condotta afferenti alle due ragioni. Ma mentre dalla parte della ragion di stato Della Casa accentua e esemplifica il «signoreggiare», il tratto verticale, dalla parte della ragione civile egli accentua lo stare insieme, la «compagnia», il tratto orizzontale. Chi si conduce secondo la ragion di stato – dice Della Casa nell'*Orazione ai Veneziani* – procura «di recar a fine il suo ingiusto desiderio», *vuole* render tale desiderio mondo, volontà esterna e sovrana. Il desiderio di signoreggiare diviene «fermo pensiero e propria e particolare cura e deliberato intendimento di crescere in forze e d'au-

[45] Su questa definizione di Croce va discusso il profilo che ha dato Weber all'etica protestante e i suoi accenni sulla trattatistica ispirata alla dottrina della prudenza. Va evidenziata qui la differenza concettuale e storiografica.

mentare e soprastare». L'anarchia del desiderio diviene volontà di potenza (*Herrschaft*) e questa volontà, il che è grandemente significativo, è un dato non ulteriormente elaborabile. La sovranità chiude l'orizzonte di aspettative sociali, senza congiungersi alla morale, che non possiede ancora un'autonomia.

Nella ragione civile, invece, questo desiderio rimane allo stato di «semplice voglia, che suole negli appetiti nostri destarsi subitamente alcuna volta quasi senza nostra licenza e senza nostro consentimento». L'ulteriore sviluppo di questo desiderio è controllato e disciplinato dagli artifici, dalle maniere, dalle virtù sociali articolate secondo una razionalità (civile) che permette la tenuta della c o m p a g n i a.

Ragion di stato e ragione civile contengono nel loro rapporto signoria e compagnia (*Herrschaft* e *Genossenschaft*) – alle quali corrisponde, come è noto, nella storiografia costituzionale tedesca l'opposizione tra seguito e fedeltà. Il *Galateo* e la ragione civile che lo sorregge stanno dalla parte della c o m p a g n i a le cui relazioni però non sono più improntate alla fedeltà, bensì ad interesse-grazia. La compagnia entra in un sistema di relazioni personali, di rapporti di scambio, di associazione e di soggezione che suppongono lo Stato. L'elaborazione in comune delle regole dello stare insieme avviene in base a questo presupposto. La ragione civile suppone la ragione di stato come elemento violento di modernizzazione. Nella pratica che essa delinea vale la prescrizione che sembra rimandare letteralmente a Gierke, secondo la quale non bisogna far niente «che mostri più tosto signoria che compagnia», che mostri cioè naturalmente, senza il velo del civile, e immediatamente, il dominio come forma del vivere. Nel suo ambito la condotta è avviluppata nella veste moderna della socievolezza, conforme alla quale il comando è già avvertito nella sua impersonalità. Esprime signorìa chi sa più immetterla nel rapporto orizzontale, egualitario con l'altro[46]. È civile colui che costituisce il suo io

[46] Cfr. *Prose di Giovanni Della Casa e altri trattatisti italiani del comportamento*, a cura di A. DI BENEDETTO, Torino 1970 p. 270 e inoltre il cap.

nell'intersoggettivo, elabora con gli altri le regole dello stare insieme e mediante questa partecipazione costituisce un orizzonte di aspettative entro cui ricade il suo agire. L'ambito dove vige la pratica di potenza e l'uso della forza monopolizzata è delimitato da questa condotta. Il costume in quanto morale-sociale definisce l'orizzonte politico. Signoria e compagnia sono discusse da Della Casa nella direzione della costituzione di una società-stato civile. Il monsignore è in linea con la tradizione umanistica che dal Petrarca al Bembo intendeva per ragione civile e società civile diritto e società romani[47].

Ciò che predomina nella compagnia è il desiderio di piacere non solo opposto al desiderio di signoreggiare, ma anche capace di governare e di trasformarsi in un comando impersonale. Questo, il comando impersonale, inerisce agli spazi del civile. È qui che appare, ad un tempo, mediante le virtù sociali, un comando senza signoria e una relazione senza violenza. Davanti a coloro che si «riverisce» e «maggiormente... a tavola che è luogo di allegrezza e non di scandalo», è vietato, dice Della Casa, «dir villania a' famigliari e lo sgridargli... e molto più il battergli, conciassocché ciò fare è un imperiare e essercitare sua giurisdizione, la qual cosa... scandalizza la brigata e guasta la conversazione»[48].

VII del *Galateo*. In considerazione della compagnia vanno valutati i precetti segnalati da Burckhardt che vietano nei motti e nelle burle «qualunque intenzione di trionfo sugli avversari». In questo costume il Della Casa «è il precursore di una reazione che doveva necessariamente sopravvenire» (cfr. J. BURKHARDT, *La civiltà*, cit., p. 152). Burkhardt cita il *Galateo*, Venezia 1789. I passi a cui si riferisce indicano la burla e lo scherno, vizi propri di «scostumata persona» e «per la qual cosa si vuole nell'usanza astenersi» – contrariamente a quanto praticato dalla «nobile brigata» del Boccaccio.

[47] Per gli umanisti, dal Petrarca al Bembo, la «società civile è per eccellenza quella romana». Cfr. D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975, p. 145.

[48] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., cap. VIII. La dimensione orizzontale è ciò che distingue il cortegiano dal gentiluomo costumato. Variamente la differenza è stata registrata: «*Il Cortegiano* di Baldassarre Castglione non è la stessa cosa del *Galateo* di Monsignor Della Casa, e non è neppure un suo antenato: basta prendere atto della

Siamo in un orizzonte diverso da quello della sostituzione, efficacemente evocata da Croce, del desiderio di comandare e governare propria del «cittadino» con quella del servire a scopo di utile privato attibuito al «cortigiano». Qui il signore, empirico o ideale, scompare in una scena sorretta da uno scambio eguale, reciproco che determina e orienta il senso della costrizione mediante il divieto di comando personale (nella compagnia è vietato «imperiare ed essercitare sua giurisdizione»). L'impersonalità del comando, l'esclusione della violenza, la sublimazione del conflitto, si formano e si apprendono dall'esperienza di rapporti non più tradizionalmente vincolati dalla religione, dal ceto o dalla corte. La relazione signore-cortigiano è assente. Ciò che viene proposto è una trasformazione del comando connesso al «civile». Come dice Burkhardt la precettistica che sorregge il *Galateo* «è una bella e spiritosa guida per vivere con buona creanza [*in der guten Lebensart*] e con tatto e delicatezza i n g e n e r a l e [spaziato mio]»[49]. La compagnia è il nucleo, della buona arte di vivere, della «società in generale» dove l'etichetta, la convenienza, spingono da un lato verso la morale eteronoma, come scienza del dovere, dall'altro verso l'economia come scienza (calcolo) della felicità. La condotta di vita improntata alle buone creanze istituisce morale ed economia come pratica sociale, pratica del mondo.

Soggetto di tale pratica, il gentiluomo costumato richiede uno svolgimento moderno del rapporto signore-servo. La necessità dell'interdipendenza ha fatto sì che le «parole di signoria e di servitù e le altre a queste somiglianti... hanno

f i l o s o f i a [spaziato mio] che presiede al secondo (valutare gli uomini non per quello che valgono ma. come si fa nelle monete, per quello che corrono) e commisurarlo con l'ideale di perfezione che è additato dal primo, basta misurare la distanza che intercorre fra l'elaborazione di un tipo sociale ben individualizzato e la formulazione di una precettistica che piomba tutti nell'anonimato dei gesti e delle formule» (cfr. F. GAETA, *Dal comune alla corte rinascimentale*, in *Letteratura italiana. Il letterato e le istituzioni*, p. 155). Il problema però è il significato moderno di questo «anonimato».

[49] «Ancora oggidì può essere letto con molto profitto da persone di ogni condizione» (cfr. J. BURKHARDT, *La civiltà*, cit., p. 343).

perduto gran parte della loro amarezza; ... come alcune erbe nell'acqua, si sono quasi macerate e rammorbidite dimorando nelle bocche degli uomini»[50]. Il rapporto che esse significano non è stabilito da un modello di morale, naturale-razionale, né da un modello teologico-politico del comando.

V. *Ideale umanistico e modello di comando*

L'indicatore di questo nuovo modello si rinviene ora nella nuova funzione-dominanza del danaro che delinea non un cinismo soggettivo ma una filosofia del danaro, una formula del comando[51]. L'umanesimo perde il suo naturalismo «ingenuo».

Al contrario di come credeva il suo maestro Ubaldino Bandinelli, che misurava il comando secondo un metro naturale-razionale «avendo riguardo alla virtù» e secondo «la persona che da più fosse», Della Casa affida questo metro alle circostanze, ad una tattica mobile che tiene conto dei segni in cui sono rappresentati i rapporti di forza: non il valore «naturale» dell'oro ma quello sociale della moneta. In un passo celeberrimo, egli dice che gli uomini «non si deono misurare in questi affari con sì fatto braccio, e deonsi più tosto pesare con la stadera del mugniaio che con la bilancia dell'orafo; ed è convenevol cosa lo esser presto di accettarli non per quello che essi veramente vagliono, ma, come si fa delle monete, per quello che corrono»[52].

[50] *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., p. 221.

[51] Pontano citava a proposito del danaro Aristotele e i giuristi romani: «Ad evitare che il termine 'danaro', corrispondente a quello di 'pecunia' che fu originariamente ricavato da quello di 'pecus', generi confusione, intendiamo con esso indicare tutto quello che si misura con la moneta, come vogliono Aristotele, capo dei peripatetici, e i giuristi romani» (cfr. G. PONTANO, *I trattati delle virtù sociali*, a cura di F. TATEO, Roma 1965, p. 161). Su Aristotele e l'economia, cfr. K. POLANYI, *Aristotele scopre l'economia*, in K. POLANYI, *Economie primitive arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica*, Torino 1980, pp. 76-112.

[52] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., pp. 206-207.

L'immagine, come è noto, ha una sua tradizione retorica ed è fatta risalire al *De oratore* di Cicerone. Qui viene sottolineata per analizzare il giudizio morale intorno alla relazione sociale del tempo[53]. Nell'opposizione tra il metro di giudizio del suo maestro e quello che Della Casa propone sono implicati due significati di virtù e di condotta. Nel metro di Bandinelli Della Casa si rappresenta la virtù e la condotta come valutate secondo la mondano-naturale interdipendenza della natura e degli uomini. A questa interdipendenza viene legata nella sua oggettività la condotta sociale. Nel metro da lui proposto invece Della Casa rappresenta un elemento di mondo storico-sociale in cui gli uomini sono valutati secondo il vincolo di un contesto sociale. In questo contesto il riferimento della virtù alla moneta pone Della Casa al limite dell'ideale umanistico. Il modello della virtù diviene di nuovo centrale. Come in apertura del *Galateo* non è la virtù che determina la relazione sociale ma viceversa è questa che significa la virtù, così qui non è la moneta determinazione della virtù ma la virtù determinazione della moneta. In ciò, ancora in questo «capovolgimento» si può misurare la trasformazione dell'ideale umanistico. Erasmo e Pontano possono essere presi come termini comparativi.

Mentre Erasmo irrideva al valore sociale del principe (del politico), misurato sulla socialità della danza, del bere, dell'eleganza, della pompa etc.[54]; e Pontano da parte sua ritene-

[53] La bilancia dell'orafo era la bilancetta chiamata 'saggiatore' – da cui il titolo famoso dello scritto di G. GALILEI, *Il saggiatore* (cfr. *Opere di Castiglione, Della Casa, Cellini*, a cura di C. CORDIÈ, Milano-Napoli 1960, p. 381 n.). L'immagine si ritrova in Cicerone che l'adopera contro Diogene stoico e la dialettica, in favore di Carneade e della retorica. L'oratore, scrive Cicerone, deve dedicarsi alla filosofia «con moderazione». L'eccessiva passione filosofica lo danneggia presso i giudici, gli impedisce di trovare il linguaggio adatto «alle orecchie della moltitudine» e di rendere «accette idee che non si pesano con la bilancia dell'orefice ma con la grossolana bilancia del popolo» (cfr. M.T. CICERONE, *De oratore*, in *Opere retoriche*, Torino 1974, II, pp. 156-159). Cfr. sull'argomento S. PRANDI, *La bilancia dell'orafo. Dissimulazione e misura nel Galateo di G. Della Casa come eredità umanistiche*, in A. MONTANDON (ed), *Traités de savoir-vivre en Italie* Clermont-Ferrand 1993.

[54] «Che cosa vi può essere di più stolto che il misurare il valore

va «il denaro... materia... sottoposta alla libertà» (considerata una virtù esplicitamente differenziata dalla «mercatura»[55]), in Della Casa non solo le maniere non vanno irrise, in quanto partecipano della composizione della misura sociale, ma la libertà è pensata in stretta connessione con lo scambio, fonda nella condotta l'ineguaglianza e la differenza, senza nessuna umanistica preoccupazione per la giustizia. Ciò che invece va considerato insieme alla libertà è l'utilità, la convenienza, l'interesse, secondo una misura dai forti accenti estetico-sociali. «Trattasi, si può dire con Burckhardt, di una distinzione moderna, nella quale cultura e ricchezza sono già ovunque la misura del v a l o r e s o c i a l e [spaziato mio]»[56] e questa misura, come prescrizione di regolare la condotta valorizzando ciò che si «deve» (a Cesare), come dovere dell'apparenza, ha una sua legge, una sua necessità quasi naturale, autonoma dal dovere verso Dio non a caso mai richiamato (al contrario di Erasmo).

VI. *Condotta di vita, tempo, scambio e gusto*

1. Indubbiamente la forma del civile posta come equivalente del denaro è fortemente indicativa della novità e del mutamento tanto dei rapporti sociali quanto del modello di comando ad esso inerente. Tale equivalenza viene da Della

[spaziato mio] di un principe alla stregua di arti come danzare con eleganza, giocare destramente ai dadi, esser forte nel bere, andare splendido per pompa... Se fossero la collana, lo scettro, la porpora, il seguito a fare il re, che mai vieterebbe di considerare re gli attori delle tragedie...? Vuoi sapere che cosa distingue il principe dall'attore? Un animo...» (cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *L'educazione del principe cristiano*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1977, pp. 64-66). Ed è ancora un «animo» che distingue il gentiluomo costumato da un attore dell'etichetta o delle maniere semiologicamente definito.

[55] G. PONTANO, *I trattati delle virtù sociali*, cit, p. 161-162.

[56] Cfr. J. BURCKHARDT, *La civiltà*, cit., p. 137. Per il passaggio nell'umanesimo dalla giustizia all'utilità cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna 1989. Il medesimo spostamento di accento è colto in Della Casa da Croce. Cfr. B. CROCE, *Poesia popolare*, cit., p. 384.

Casa più volte ripresa ed egregiamente esemplificata, giungendo, perfino, ad articolare la struttura economico-sociale dello scambio con la politica bassa, minore, attinente alla ragione civile. Le virtù minori sono considerate come capitale personale da amministrare; riferendo la signoria alla compagnia, riferiscono la gerarchia sociale allo scambio. In un esempio, a proposito delle prescrizioni che valorizzano la condotta di vita, Della Casa avverte il lettore che la loro trasgressione non va minimizzata solo perché riferita di volta in volta invece che ad un peccato ad un «picciolo errore», il quale non si scorge agevolmente. La trasgressione delle virtù sociali minori va considerata come una spesa che consuma l'«avere» dell'essere-con-gli-altri.

«Come le spese minute per lo continuare occultamente consumano lo avere, così questi leggeri peccati di nascosto guastano col numero e con la moltitudine loro la bella e buona creanza per che non è da farsene beffe»[57].

L'osservanza e l'accoglimento attivo delle virtù minori è strettamente connesso con l'utilità, la convenienza. Della Casa lo sottolinea più volte: colui che «sa carezzar le persone, con picciolo capitale fa grosso guadagno». La condotta di vita conferisce significato all'economia. Fa passare la dimensione economica nel mezzo della relazione sociale. L'agire in vista dell'utile, orientato secondo una «misura», s'innesta nella frequentazione civile della compagnia come un capitale dal cui controllo dipende accumulazione, scambio e consumo. Anche per Della Casa il problema è quello, come aveva detto Guicciardini, di «un ingegno capace, e che sappia fare capitale del tempo»[58]. Le virtù minori adeguandosi ai costumi, alle usanze, permettono di appropriarsi del tempo storico in modo soggettivamente conveniente. In tale relazione esse segnalano il superamento del tempo medioevale che apparteneva solo a Dio o, per trasgressione, all'usuraio.

È un motivo questo che, come è noto, ricorre nell'Alberti e

[57] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., p. 263.

[58] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., cap. XVI e F. GUICCIARDINI, *Avvertimenti civili*, Milano 1848, p. 115.

che rinvia alla polemica Weber-Sombart sulla funzione dell'etica nello sviluppo dello spirito capitalistico. L'Alberti è posto da Sombart come colui che formula la necessità del disciplinamento moderno attraverso la razionale amministrazione di anima, corpo e tempo. Il disciplinamento da lui proposto è correlato sia alla prudenza sia ad un atto di secolarizzazione compiuto dal laico Giannozzo verso le indicazioni di un «sacerdote vecchio e canuto».

Ambedue i motivi: dottrina della prudenza e presenza della figura del laico si ritrovano anche in Della Casa e sono frequenti in tutta la trattatistica sulla condotta di vita[59]. Come si dà la secolarizzazione dall'anima alla patria, così si dà la secolarizzazione del tempo da Dio all'uomo civile, al gentiluomo costumato. Il tempo diventa contesto di azione manipolizzabile con le maniere, la cui acquisizione consente perdita o guadagno; e le maniere a loro volta diventano contesto di temporalizzazione di usanze diversificate.

2. In un altro esempio, a proposito del vestire, Della Casa

[59] Karl Bosl fa risalire all'*Aufbruch* europeo il «farsi avanti del laico 'acculturato' e creativo accanto al chierico, fino a quel momento dominante». «Accanto ai mercati, dove si scambiavano merci e denaro, sorsero luoghi 'di scambio' delle idee, dei pensieri e delle esperienze». Il mutamento degli interessi, il nuovo contenuto dei rapporti interpersonali portarono l'uomo colto «ben al di là dei confini angusti della familia, della domus del signore»; «una conseguenza più tarda... fu... la libertà personale». «Lo sviluppo dell'urbanitas... coincise con la liberazione del lavoro e della proprietà». «La laicizzazione, la nascita di individualismo ed umanismo... vennero alla luce come risultati di uno sviluppo del XII secolo». Dopo il primo *Aufbruch* di una cultura laica all'interno della società cavalleresco-cortigiana, nell'Umanesimo la 'borghesia' suscitò il più importante *Aufbruch* intellettuale e spirituale della laicità, la seconda ondata di cultura laica in Europa. «Nel proprio mondo religioso-etico l'Umanesimo cercò di realizzare effettivamente la libertà cristiana del laico». Cfr. K. BOSL, *Il risveglio dell'Europa: l'Italia dei comuni*, Bologna 1985, pp. 171, 179, 180, 181, 210 e *passim*. Cfr. anche gli atti del convegno tenutosi a Chicago nell'aprile del 1993 e pubblicati col titolo *Origini dello stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA, Bologna 1994. Nel suo intervento Schiera sottolinea l'importanza dell'indicatore «Kultur» e la sua identificazione con «modernità» (p. 26). Ho tentato un'esplorazione parziale di tale identificazione nell'introduzione a *L'incognita del soggetto e la civilizzazione*, cit.

accenna alla struttura dello scambio come ideale dell'uomo universale, come fondamento di una semantica delle apparenze e dell'organizzazione di potere che le contiene e le istituzionalizza. Tali elementi, va ribadito, sono indicativi non di una generica modernità ma del suo paradigma, dentro cui si genera sia la conduzione della grande politica sia la condotta della politica minore che inerisce alla dimensione della socievolezza, della vita sociale, necessaria a rivestire i nudi rapporti di forza. Muta la composizione tra differenza e unità. Ne accenna sottilmente Burckhardt quando rileva nel Rinascimento la denuncia dei moralisti per la scomparsa di ogni traccia di differenza tra nobiltà e borghesia insieme alle leggi che regolano il modo di vestire[60].

Sia attraverso la monopolizzazione della forza, sia attraverso le buone maniere veniva esclusa la pratica della forza-violenza individuale, intersoggettiva, e sostituita con un valore universale in base al quale erano sopportabili differenze ed ineguaglianze. Nella forma del vivere si delinea una gerarchia che riconosce la struttura dello scambio come premessa della differenza di usi e costumi. Scrive Della Casa:

« Debbiamo adunque procacciare che la vesta bene stia non solo al dosso, ma ancora al grado di chi la porta: e, oltre a ciò, che ella si convenga eziandio alla contrada ove noi dimoriamo; conciossiacosaché sì come in altri paesi sono altre misure, e nondimeno il vendere e il comperare e il mercatantare ha luogo in ciascuna terra,

[60] «Sia per gli abiti sia per la legislazione l'uomo non procede per semplice causalità» (cfr. Th. CARLYLE, *Sartor Resartus. Filosofia degli abiti*, a cura di R. ASSUNTO, Palermo 1985, p. 57). Il modo di vestire rispecchia la gerarchia sociale, è segno di stato e di ceto e quindi della dimensione e della mobilità di rapporti avviluppati da arte, politica, morale. Come emblema di potere il vestito è richiesto per lo spettacolo della corte, per ragioni di stato. Morale religiosa e morale mondana si affrontano sul suo terreno e trapassano l'una nell'altra dando luogo al civile, al gusto, alla grazia. Strumento dell'arte di nascondere l'arte, il vestito contribuisce ad identificare la condotta moderna, l'io nel mentre confligge, domina, si confessa e simula. Per più orizzonti cfr. F. SAXL e altri, *Il libro del sarto*, Modena 1987; il vecchio ma utile A. FRANKLIN, *La civilité, l'etiquette, la mode, le bon ton. Du XIII au XIX siècle*, Paris 1908; e il recente D. ROCHE, *Il linguaggio della moda. Alle origini dell'industria dell'abbigliamento*, Torino 1987.

così sono in diverse contrade diverse usanze, e pure un ogni paese può l'uomo usare e ripararsi acconciamente»[61].

Orizzontalmente e verticalmente, l'avvinghiamento di comunità e istituzione di potere, di comando e obbedienza, viene, già nella sua generalità, mediata dall'equivalenza di denaro e dalla libertà e dagli usi ad essa legate. La particolarità che distingue e differenzia la socievolezza si rende visibile come ineguaglianza prodotta da una stessa struttura di scambio.

3. L'amministrazione moderna del rapporto intersoggettivo richiedeva il passaggio da una dipendenza personale ad una impersonale – e così anche per il comando. Come la comunità, a base teologico-politica, diventava società e doveva essere sorretta dalla ragione (civile) così i portatori delle istituzioni di potere, pur appartenendo alla grande politica e al suo esistere nella ragion di stato dovevano essere sottoposti alla stessa ragione civile nella misura in cui il loro agire riguardava la condotta di vita nel sociale. In questo senso e per questa parte in Della Casa si rintracciano le premesse del contenuto non solo della ragione di stato ma anche della critica alla sovranità sciolta dalle leggi – critica rivolta da Della Casa a partire dalla dimensione della ragione civile, e tanto più importante e fine quanto più occasionata da un rilievo effimero e assolutamente moderno all'apparenza del vestire.

Poco prima del passo citato, a proposito della possibilità di mantenere la singolarità del vestire nella generale struttura di scambio, Della Casa valuta negativamente il modo di vestire di Castruccio Castracani e di Manfredi in quanto improprio alla loro singolarità e funzione sociale. Il giudizio negativo è motivato mediante il ricorso alla struttura dello

[61] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit. p. 257. In proposito la valutazione di Burckhardt è negativa: «è un sintomo di decadenza per l'Italia l'ammonizione che si legge in Giovanni Della Casa di evitare le singolarità e di non dipartirsi dalla moda regnante» (cfr. J. BURCKHARDT, *La civiltà*, cit., p. 339).

scambio. E, sempre in riferimento a tale struttura, Della Casa introduce un'osservazione che evoca la preminenza della legge (delle maniere, dello stare nella compagnia) sulla politica (la signoria):

«E quantunque i re siano sciolti da ogni legge, egli scrive, non saprei io tuttavia lodare il re Manfredi in ciò che egli sempre si vestì di drappi verdi»[62].

Nel Cinquecento il passo non sfuggì al monaco benedettino Vincenzio Borghini il quale lo commentava come una contraddizione di Della Casa. Mentre nel Galateo il monsignore prescriveva di seguire per il vestire le usanze del tempo, faceva poi «tanto schiamazzo sopra il vestito di Castruccio» e il «vestir verde» di Manfredi, dimenticando il variare delle usanze nel tempo[63]. L'osservazione va ripresa anche per la sua sproporzione. Ciò che qui viene disconosciuto è, retoricamente, la capacità dei re ad essere svincolati da ogni legge. Il disconoscimento non è formulato a partire dalla ragione (di stato) che regge la sovranità e la monopolizzazione della forza, bensì a partire dalla misura, dal gusto, come elemento universale della ragione che regge il sociale, la dimensione della compagnia, del civile[64]. Questa preminenza del civile non è da tra-

[62] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., p. 257.

[63] Cfr. B. CROCE, *Poeti e scrittori*, cit., II, p. 141. Per il passo di Borghini riferito alla relazione usi-lingua cfr. M. POZZI, *Lingua e cultura nel Cinquecento*, Padova 1975, pp. 125, 199 e *passim*. Il Borghini è messo tra gli esponenti del purismo vicini agli ambienti della Crusca. «Nell'imbrigliare il linguaggio sia letterario che figurativo entro schemi che dovevano... attenersi alla norma... si tendeva ad esercitare sui letterati ed artisti un controllo... che in realtà aveva intenti moralistici» (cfr. M. CALÌ, *Da Michelangelo all'Escorial. Momenti del dibattito religioso nell'arte del Cinquecento*, Torino 1980, p. 140).

[64] Il che, tuttavia, non diminuisce l'importanza del disconoscimento. Anche se solo per il colore del vestire, ai re viene a mancare la dimensione ab-soluta. Per la parte che riguarda l'interdipendenza dello stare insieme essi sono sottoposti alla legge, alla ragione (civile) con cui si dà conto della socievolezza. La «ragione civile» e la sua articolazione nel *Galateo* e nel trattato degli *Uffizi* sono indicativi di come la precettistica del Della Casa, pur partecipando al processo di integrazione degli intellettuali nelle istituzioni politiche-religiose del tempo, mantiene una distanza verso l'apo-

scurare se si pensa che lo spazio di azione in essa delineato, e in qualche modo capace di non soggiacere interamente agli schemi della ragion di Stato, di lì a qualche decennio sarebbe stato trovato, da autori come Scipione di Castro e Torquato Accetto, nelle maniere e nell'artificio sganciati dalla dimensione istituzionale e intersoggettiva dei costumi, e declinato come impostura e simulazione, unici spazi di libertà e conflitto dentro la ragion di stato. Ciò che differenzia Della Casa dalla trattatistica che applica la ragion di stato alla condotta di vita è una sorta di dualismo ricomposto secondo una misura tra Stato e civile, tra signorìa e compagnia[65].

VII. *L'uso e il costume moderno*

L'equivalenza di forma civile e scambio, di rapporto uomo-uomo e danaro, che Della Casa introduce per delimitare e

logetica assolutistica e controriformista. La ragione civile delimita la ragione di stato; non fosse che, come qui, solo per il gusto. Sul XVI secolo come contenitore dell'ideologia assolutistica e del «suo rivale teorico», la cui origine è fatta risalire alla tradizione conciliare, cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, cit., II, pp. 168 ss.

[65] Nella trattatistica citata «il Gracián passa per inventore del concetto di gusto; il che merita un'approfondita indagine» (cfr. *I trattatisti italiani e Baltasar Gracián* in B. CROCE, *Problemi di estetica*, cit., p 344). Su Gracián, il gusto e la condotta di vita cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1993; inoltre V. DINI, *Passioni, virtù, prudenza in Baltasar Gracián*, in I. CAPPIELLO (ed), *Tra antichi e moderni. Antropologia e stato tra disciplinamento e morale privata*, Salerno 1989 pp. 391-408; N. PIRILLO, *Tra «uomo di corte» e «uomo di mondo»: tracce della politica moderna*, in V. DINI-D. TARANTO (edd), *Individualismo, assolutismo, democrazia*, Salerno 1992, pp. 97-132. In questa comunicazione, presentata in occasione del convegno tenutosi a Salerno e Napoli in ricordo di Annamaria Battista (12-14 ottobre 1989), ho dato notizia di una traduzione ottocentesca, a cura di G.B. Contarini, dell'*Oraculo Manual y arte de prudencia* di Baltasar Gracián, fino ad allora dimenticata dalla critica. Ho presentato inoltre, in appendice al mio intervento, ampi stralci della prefazione e del commento di Contarini. Nel testo pubblicato in A. MONTANDON, *Traités de savoir vivre italiens*, cit., Felice Gambin ripresenta quella traduzione e la discute (pp. 273-287) dimenticando peraltro di citare sia la mia comunicazione, sia gli studi ampiamente noti, promossi da Vittorio Dini sul gesuita spagnolo e la dottrina della prudenza, risalenti al 1983 (cfr. V. DINI-G. STABILE, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli 1983).

classificare la capacità della ragione, induce ad analizzare la modernità del monsignore in un altro tratto costitutivo della ragione civile: il tratto che lega la ragione alle usanze, il sapere all'essere nel moderno, all'essere come tempo. Le usanze, infatti, sono le condotte diventate valide col tempo (non per un comando fondato dall'alto). Ciò che la ragione assume per il loro tramite è il problema del tempo storico, della temporalizzazione come sapere.

«Noi – dice Della Casa – non abiamo potere di mutare le usanze a nostro senno, ma il tempo le crea, e consumale altresì il tempo»[66].

Le usanze appartengono al tempo non ancora unificato nell'orizzonte della ragion di stato e, così come il tempo, esse appartengono al quotidiano urbano, esaltato da Della Casa tra i tratti che costituiscono la ragione civile. Le usanze sono costituite dal «tempo di monadi urbane», connotato dagli stessi tratti del saper vivere costumato nelle città e tra gli uomini, richiamati in apertura del *Galateo*: «l'ornamento», il «prestigio», l'«utilità»[67].

È questo un tratto che in genere si ritrova nella trattatistica successiva, massimamente in Gracián e nella letteratura tacitista, dove il riferimento al tempo assume un carattere di imperativo mondano che raccomanda di non tentare di cambiare il mondo ma di adeguarsi alla sua molteplicità e perfino alla vanità immediata di tale molteplice. Tale tratto, eminentemente moderno, palesa l'immediata trasformazione di differenza ed unità, di astratto e concreto, di sostanza e circostanza. Moderna non è la ragione decontestualizzata dai concreti e differenti costumi, usi e ambiti sociali ma un suo nuovo e reale avvinghiarsi a tali ambiti.

In Della Casa questo tratto è riferito alla ragione applicata al «civile» come tempo di vita dei singoli (mentre la ragione

[66] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., p. 256. Tempo e differenza di costumi erano stati già raccordati dal Guicciardini. Cfr. F. GUICCIARDINI, *Avvertimenti civili*, cit., n. 85.

[67] Sul tempo cfr. J. LE GOFF, *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977, pp. 25-40, in part. pp. 34, 35, 36.

applicata allo stato sovrasta il tempo). La ragione, dice Della Casa, deve inchinarsi alle usanze, alla diversità diffusa delle maniere. Solo così è possibile fare di esse un mezzo per cogliere la convenienza. Può essere considerata questa affermazione come la risposta non certo piatta, alla questione, dominante tra cattolici, protestanti ed eretici sulla validità delle usanze. Mentre, per fare un esempio, Contarini si dichiarava per una trasformazione più soggettiva «dei costumi del vecchio uomo», Della Casa parteggiava per una trasformazione oggettiva, di fatto istituzionale[68].

E qui si apre una questione di fondo verso quegli interpreti che, forse senza avvertire a pieno la storicità dei linguaggi, dei paradigmi, dei concetti e dei lessici hanno visto in Della Casa, attraverso suoi scritti, un mediocre agitatore del conformismo (sociale-politico), e hanno letto le sue prescrizioni come se non fossero connesse ad un valore morale e come se non si ponesse il problema di leggerle illuminate da questo valore[69]. In genere, le maniere non sono considerate da Della Casa come un arretramento pre-moderno dovuto all'impossibilità di pervenire al monopolio della forza[70]. Al con-

[68] Per Contarini v. D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione*, cit., p. 16. Inoltre cfr. dello stesso, *La periodizzazione nell'età del Rinascimento*, cit.

[69] Il problema, invece, se lo poneva Croce. «La forza ideale, anche nelle età di decadenza, egli scriveva non cade mai del tutto, e non solo ha lampi e guizzi sui singoli individui, ma, benché non capaci di animare il tutto, pur lavora dentro queste o quelle singole parti della vita... Quei lavori in singole parti così dissociati, sono esposti, senza dubbio al rischio di essere investiti e trascinati anch'essi nella generale decadenza, che per allora è in atto; ma per un altro verso, calandosi e resistendo, esercitano un'azione risanatrice al modo delle parti sane di un organismo» (cfr B. CROCE, *Poeti e Scrittori*, cit., p. 11). Questo duplice movimento della «forza ideale» in Della Casa si mostra con la sua considerazione delle «maniere».

[70] Sono segno di tale impossibilità, le cerimonie, che però nel testo del *Galateo* sono visibilmente differenziate dalle altre maniere, soprattutto per la loro vuota esteriorità. Diversamente dalle cerimonie, le prescrizioni di Della Casa suppongono che la coercizione, la relazione comando-obbedienza, non sia fondata sull'esterno, bensì sull'interno, sulla capacità i n t e r i o r e di disciplinamento. È questa interiorità che viene compresa successivamente come esterno a produrre civilizzazione e diritto.

trario esse sono pensate accanto e insieme a questo monopolio; la loro ragione è connessa alla libertà dei moderni, alla positività del mondo.

Nella ragione civile la giustificazione per cui «niuno può dubitare» del valore dell'utilità, del raccordo tra utilità e grazia, è dato da quel tratto costitutivo del saper essere, secondo il quale atti e parole – e quindi l'essere soggettivo rivolto agli altri – secondo «l'uso e il costume moderno», vanno composti «non come la ragione ma come l'usanza vuole»[71].

Come per agire nella dimensione civile, la scienza, il sapere, in quanto rappresentazione di ciò che è, non bastano ma è necessario l'uso, il vivere, il mondo proiettato nel finito, nel mutevole, nel tempo, così in quella stessa dimensione la ragione non basta ma è necessario che si accordi all'uso prodotto dal tempo. Tale accordo, tale «accomodarsi» della ragione alla molteplicità del mondo conferisce modernità alla condotta di vita[72].

Ciò che è moderno, nuovo dell'usanza, non è già compreso dalla ragione e non di meno può essere intellegibile. Gli usi, i costumi non hanno una forma razionale astratta dal loro ambito sociale. Un giudizio valido sui costumi tiene conto dell'essere in situazione, della singolarità e delle determina-

L'insofferenza di Della Casa per le cerimonie fa tutt'uno con la sua politica antispagnola e la sua contrarietà alla *renovatio* imperiale. Che tale insofferenza non ha origine da una nostalgia del primato papale lo mostra tutta l'argomentazione «laica» e «mondana» del *Galateo*.

[71] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., cap. XVI. Utilità e grazia sono i due concetti-strumenti per tenere insieme ideali e realtà, l'ideale umanistico e la sua crisi, «la posizione di libertà e allo stesso tempo di smarrimento in cui l'intellettuale cominciò a trovarsi in quel periodo» (cfr. A SANTOSUOSSO, *Vita di Giovanni della Casa*, Roma 1979, pp. 50 s., 79).

[72] Il costume, la mentalità con cui si manifesta il saper essere, il dovere di *civilité* immette la condotta di vita nel tempo, nel politico, nel mondo, orienta i meccanismi naturali del piacere verso gli altri e in questa dimensione complessiva (del tempo, del mondo, degli altri) li misura, li organizza, li f o r m a.

zioni dell'agire che connotano plurivocamente non solo nello spazio ma anche nel tempo. Bisogna spostare l'accento dalla carenza di razionalità all'autointendimento del nuovo, accostare con pari dignità usanze e ragione.

VIII. *L'usanza degli uomini liberi e la formula del comando*

L'origine e la definizione più chiara dell'insorgere di tale modernità, della socievolezza moderna, si trova nel *Trattato degli Uffici*, laddove Della Casa distingue la peculiarità dei suoi tempi, rispetto agli antichi. In apertura del I capitolo così si legge:

«Io istimo, che di un grande, e continovo travaglio privi fossero gli antichi, li quali non di uomini liberi, come quasi è nostra usanza, ma di servi la famiglia loro fatta avevano. Imperciocché, essendo la natura dell'uomo nobile, ampia, e diritta, e al comandar assai più, che all'ubbidire atta; dura, e odiosa impresa coloro si pigliano, i quali sopra essa gagliarda, e intiera di forze, la maggioranza, come oggidì si fa, vogliono esercitare. Agli antichi non fu, al mio parere, difficile, o nojosa cosa il comandare a quelli, che già domati, e quasi dimesticati erano, come gente, a cui o le catene, o le lunghe fatiche, o l'animo infino dalla fanciullezza servile, avesse l'orgoglio e la forza levata. Noi per lo contrario con animi robusti, gagliardi, e quasi feri abbiamo affare, i quali pel vigor della natura lo star soggetto rifiutano, e odiano, e per conoscerli liberi a' padroni fanno resistenza, o almeno ricercano, e dimandano, [che] nel comandargli alcuna regola si servi»[73].

Alla luce di questo passo diventa chiaro come l'associazione ragione e uso del Della Casa ha a che fare con il sociale moderno. Ciò a cui si curva la ragione è la relazione del lavoro, della fatica, («quel grande e continuo travaglio»), di

[73] Cfr. *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., p. 137. Il problema del rapporto tra superiore e inferiore è già impostato da Guicciardini: «Chi desidera essere amato da' superiori, bisogna mostrare d'aver loro rispetto e riverenza, e con questo esser piuttosto abbondante che scarso, perché nessuna cosa offende più l'animo d'un superiore, che il parergli che non gli sia avuto quel rispetto e riverenza che giudica convenirgli» (cfr. F. GUICCIARDINI, *Avvertimenti*, cit., n. 113).

cui gli antichi erano «privi», che è diventato «quasi... usanza» e che riguarda «l'agio del vivere... e gli altri bisogni della vita».

Nella trattatistica della condotta tale relazione e la formula del comando che generava era stata già sottolineata nell'umanesimo. Con accenti tipicamente umanistici Erasmo nell'*Institutio principis christiani* dice citando l'*Oeconomicus* di Senofonte (21, 10) che è «divino» e «superiore» il comandare ad uomini liberi»[74]. Questa formula del comando, con Della Casa, richiede la costituzione di un saper essere nella relazione umano-sociale, non con «servi» ma con «uomini liberi», che non accentua né come sistema la trasparenza teologico-politica erasmiana, né come soggettività la «sprezzatura» dell'«Architesto» cortigiano ma assume consapevolmente su un'altra scena e con un altro soggetto la separazione e il conflitto tra liberi, generati dalla estinzione del modello aristotelico comunità-signoria.

Il costituirsi differente (con un'altra tipologia di virtù) dell'individuo, del singolo al di fuori del quadro di protezione cetuale rompe gli argini della ragione signorile e dà luogo ad un orizzonte di aspettative che delimita nuovamente la condotta di vita. Le maniere costituiscono il campo di agibilità intersoggettiva dove è possibile realizzare un progetto. Nella forma dell'uso, della pratica del mondo, si introducono modificazioni della condotta che toccano la funzione e il significato etico-politico dello stare insieme, dell'agire secondo la composizione del rapporto comando-obbedienza. Nella formula antica il comando è manifesto. In quella moderna è dissimulato nelle maniere. Ciò che permette questa dissimulazione, questo nascondimento, è connesso sempre, secondo vari indicatori, ad un'arte, una misura. Come dice Croce, Della Casa giudica il rapporto comando-obbedienza, così come si configura tra amici inferiori e superiori, «di carattere utilitario e non pretende convertirlo in legame regolato da una legge di giustizia». Piuttosto cerca di spiegare

[74] Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *L'Educazione*, cit., p. 49. Sul problema egli torna più volte, pp. 73, 83-84, 89, 91.

ad entrambe le parti le «loro rispettive posizioni e il tatto delicato che esse richiedono»[75]. Non a caso il tatto fa capolino nell'usanza della libertà, a cui la ragione deve riferirsi, che si rappresenta nello scambio, nel denaro e nell'esaltazione delle virtù minori. Ciò che è in questione non è la condotta naturale-comunitaria dei soggetti interdipendenti, secondo l'antico modello di dominio sociale, ma il loro «ufficio», ciò che attiene per mediazione alla necessità intersoggettiva e pubblica della loro relazione.

Questo «ufficio» è civile, è nuovo, non perché pone ordine nell'intenzionalità caotica con cui gli uomini, al di là di ciò che è loro comune, significano l'un l'altro la loro relazione, ma perché pone ordine nelle maniere (fondate sulle virtù minori) con cui ogni soggetto, non più relazionandosi a schiavi, assume la sua relazione di interdipendenza e istituisce la sua propria libertà secondo un aspetto peculiare: non è più sottoposto a vincoli immediatamente violenti di dominio perché li rende civili, li sublima nelle maniere[76]. La convivenza è un dovere, un sistema di doveri, dove l'arte, la forma della socievolezza, delle virtù, come contenitore di conflitti, permette di correggere la violenza e di non ricondurre come nei successivi e grandi sistemi giusnaturalisti (in Hobbes, in Grozio, in Wolff) l'agibilità nel civile, la *libertas civilis*, immediatamente al potere signorile-sovrano[77], bensì di rendere l'usanza della libertà, espressione di vincolo sociale, di «compagnia», di «civile», correlato al dominio, alla «signoria».

[75] Cfr. B. CROCE, *Poesia popolare e poesia d'arte*, cit., p. 384.

[76] Anche il trattato sugli Uffici fu tradotto in francese. Il *De officiis*, scrive Santosuosso, «adombra con lucido realismo due caratteristiche dell'organizzazione politica e sociale dei tempi futuri: i rapporti burocratici e il primato del denaro nel plasmare i contatti umani». Santosuosso rileva il carattere di «liberi» degli amici inferiori; il loro compenso in denaro è indice di «moderno» (cfr. A. SANTOSUOSSO, *Vita di Giovanni Della Casa*, cit., pp. 72-73 e 77). Questi tratti rendono ancora più problematica la lettura di Ruggero Romano che invece vede nel trattato in questione la scoperta radice di «classe» del *Galateo*.

[77] «Jus... summi imperii, quae libertas est civilis» (cfr. GROZIO, *De iure belli ac pacis* 1, 3, 23).

In questo contesto si costituisce un sapere che riguarda l'essere con gli altri non più in comunità ma separati (secondo una ragione civile in base alla quale è formulata anche una precettistica), senza il vincolo funzionale dello scambio fedeltà-protezione, dislocato insieme al bipolarismo papato-impero. Tale sapere positivo forte, capace di contenere le spinte disgregative e quindi il potenziamento ulteriore del monopolio della forza, è delineato da Della Casa ed offerto al «gentiluomo costumato» che, in quanto tale, sub-ordina coscienza e natura al sociale e formula su questa scena il rapporto comando-obbedienza[78].

La condotta è sottoposta ad analisi secondo parametri che differiscono da quelli semplicemente etico-religiosi o politici. Pur riferito al monopolio della forza, al dominio, tale rapporto assume nel sociale dei tratti propri. Come per il comando c o n v i e n e dissimulare la «signoria» naturale degli uomini, e accogliere quella della moneta, così per l'obbedienza, non bisogna più riferirsi alla vita buona prescritta dalla vecchia dottrina della virtù. Ciò che la condotta assume come motivo di agire è la convenienza, l'interesse. Si chiarifica con nuovi accenti il problema posto nel confronto con Bandinelli:

«Convienci ubbidire non alla buona ma alla moderna usanza» scrive Della Casa. Nel moderno «le forze dell'usanza sono grandissime... e voglionsi avere per legge», anche se

[78] Tale figura rispetto al cortigiano e all'uomo trasparente di Erasmo attinge anch'esso all'universalità. Nel gentiluomo costumato Della Casa dipinge non l'ideale umanistico del *vir virtutis*, ma un nuovo uomo virtuoso, p r e s o nel mondo, un uomo capace di contenere se stesso, di guardarsi ed essere attento all'altro, senza le compiacenze e senza il narcisismo del «caro io». Gli altri tratti precedenti, scrive uno studioso di Della Casa, si riducono «a considerazioni morali con riferimento esclusivo all'uomo o alla donna, all'uomo di corte, al cavaliere, al fanciullo e perfino allo scudiero; nessuno però di questi scrittori anteriori al Casa aveva saputo, come nota il Flamini, dare alle norme della civil conversazione o r g a n i c a u n i t à». Cfr. S. D'ONOFRIO, *Il Galateo di monsignor Della Casa e Il libro delle inezie di Galeazzo Florimonte*, Napoli 1938, p. 3. La stessa considerazione sul carattere postcetuale del *Galateo* si rinviene in Elias.

«ogni usanza non è buona in ogni paese; e forse quello che s'usa per li Napoletani, la città dei quali è abbondevole di uomini di gran legnaggio e di baroni d'alto affare, non si confarebbe per avventura né a Lucchesi né a Fiorentini, li quali per lo più sono mercanti e semplici gentiluomini».

Per il tramite delle usanze la ragione si fa civile e determina l'agire comune «mezzano» intermedio tra l'agire secondo l'istinto naturale e l'agire secondo coscienza. Bisogna agire non secondo natura o secondo un bene semplicemente razionale ma secondo la realtà di un contesto sociale concreto, guardandosi «eziando» dalle «disordinate e sconvenevoli maniere con pari studio» e «fare come si fa e non come è bene di fare; e vuolsi più tosto errare con gli altri in questi sì fatti costumi che far bene solo»[79].

L'orizzonte dell'umanesimo di Della Casa è un «mondo» in cui lo scambio è determinato concretamente dal costume. L'usanza è una f o r z a differenziata, plurima e particolare. In quanto tale è forza di l e g g e. Per Della Casa essa va relazionata alla ragione per osservare in che misura la prima compone la seconda senza che per questo vengano ridotte o annullate le differenze tra di esse. Colta all'incrocio tra civile e Stato la ragione richiama insieme le origini del sociale e della condotta di vita. È questo incrocio un «fattore» teorico che dà conto di più questioni: sia di come Della Casa parla della ragione, sia di come parla della relazione ragione-costumi, sia di come parla della configurazione delle usanze e del loro scorporamento dalle cerimonie.

Precedentemente si è detto che la razionalità che regge il *Galateo* è la ragione civile e più in generale che nei suoi tratti storici Della Casa distingue ragione di stato e ragione civile, o se si vuole politica e legge. Nel *Galateo* si fa un'ulteriore distinzione non più tra produzioni temporali ma tra una dimensione naturale (la ragione secondo natura) e una dimensione temporale (le usanze, i costumi). Verso gli appetiti e i sensi entrambi hanno pari dignità.

[79] Cfr. *Galateo*, in *Prose di Giovanni Della Casa*, cit., cap. XVI e XXIX. Va notato che Della Casa ragiona della forza delle usanze a proposito delle «cirimonie» che si fanno per d o v e r e.

«La ragione – dice Della Casa – [è] natural cosa: anzi ha ella, sì come donna e maestra, potere di mutar le corrotte usanze e di sovvenire e di sollevare la natura, ove che ella inchini o caggia alcuna volta... insieme con l'età cresce in noi, e, cresciuta, ne rende quasi di bestie uomini: sicché ella ha pur sopra i sensi e sopra l'appetito forza e potere, ed è nostra cattività e non suo difetto se noi trasandiamo nella vita e ne' costumi. Non è adunque vero che incontro alla natura non abbia freno né maestro, anzi ve ne ha due, ché l'uno è il costume e l'altro la ragione»[80].

La conclusione va sottolineata, poiché nell'esaltare la funzione della ragione viene aggiunto e posto sullo stesso piano il costume. Il rilievo che a questo viene dato va spiegato in relazione alla trasformazione della dottrina della virtù.

La ragione naturale non sorregge interamente la condotta virtuosa in società. Accanto ad essa c'è una pratica che si costituisce negli usi, nei costumi, la quale ha, verso l'agire istintuale, il medesimo ruolo della ragione naturale ma con un indice più palese di p o l i t i c a.

Ciò che il costume o le usanze indicano è il mutamento del paradigma della vita buona. La vita buona non coincide con la ragione naturale né, entrambe, con la politica. In questa non coincidenza si dà il problema della politica incorporata nel moderno e, secondo il punto di vista «costituzionale» qui adottato, si genera il problema della politica come problema della condotta di vita, della relazione con gli altri nel mondo, una volta che nel mondo si infrange il nesso che tiene insieme natura, morale e politica.

Come si è visto, il comando che con la ragione di stato (la monopolizzazione della forza) scende dall'alto non si preoccupa della vita buona, del bene, ma dell'utile, commisurato alla forza. Parimenti l'ubbidienza al comando che si forma dal basso commisura, in una dimensione microstorica, utilità e stare insieme così come si compongono in una interrelazione concreta. Come per il comando, anche per l'obbedienza non bisogna agire secondo la ragione che dà per

[80] Cfr. G. DELLA CASA, *Galateo*, cit., cap. XXV.

composti bene e politica ma secondo la ragione che li dà scomposti in ragione di stato e ragione civile. In tale scomposizione, oltre che del comando che viene dall'alto, bisogna tener conto di ciò che dal basso l'obbedienza può organizzare come forza: l'usanza, le virtù, le maniere le quali non coincidono, non si *sintetizzano* semplicemente con quel comando ma danno luogo ad una razionalità più complessa (la ragione civile) che scardina ed integra la distinzione e la verticalità cetuale.

La non coincidenza di vita buona e politica pone in relazione alla ragione (alla legge) sia «civile» e «stato», nella loro opposizione e congruenza, sia le usanze, i costumi[81]. Mentre la relazione tra ragione civile e ragione di stato pone il problema del rapporto tra legge e politica (tra prudenza civile o sociale e prudenza politica o di stato), la relazione tra ragione e usanza pone il problema della legge; del rapporto tra legge naturale e legge positiva, della legge posta dall'alto della ragione naturale o della ragione di stato e della legge posta dal basso, dalle usanze (dalla ragione civile).

La legge posta dal basso, dalle usanze, non coincide né con la ragione o legge naturale, né con la ragione di stato e la legge da essa dedotta. Essa possiede una sua specificità che Della Casa delinea, per la sua origine, sia rispetto alla razionalità naturale, sia rispetto alla razionalità politica (del detentore della ragion di stato, il principe, il sovrano, l'imperatore). La legge che si dà in base a queste due fonti o è già data nel tempo, mediante gli istinti, il corpo, oppure viene immessa nel tempo attraverso un desiderio che diventa volontà (ragion di stato), signoria, comando personale. La legge invece che si dà con le usanze è una legge originata con la positività del tempo, priva dei caratteri personali, signorili del comando, e in un ambito di rapporti plurimi intersoggettivi, formulati nell'esperienza del mondo.

[81] In generale è in riferimento a questa non coincidenza che si richiede prudenza, accortezza, etc. La doppia connotazione di civile (come legge della società e come costume della «conversazione» viene considerato, nel Seicento, come parte della filosofia morale.

Le usanze, le maniere vanno a comporre un «saper essere» del tutto mondano, secolare, temporale, una scienza del vivere civile o scienza del mondo che non ha un'origine naturale, né un'origine divina ma è generata dalle circostanze dei r a p p o r t i uomo-uomo e uomo-natura fortuiti e disciplinati.

Al fine di ricostruire tale sapere è di grande interesse non solo l'esplorazione dei concetti e delle categorie adoperate da Della Casa ma di tutto il suo linguaggio che, proprio perché non è irrigidito da una preoccupazione filosofica di scuola, ci mostra come e con quali lemmi, con quali associazioni, con quali riferimenti il problema della condotta di vita è storicamente connesso all'orizzonte di aspettative dell'umanesimo moderno[82].

[82] Per il concetto di orizzonte delle aspettative cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, con introduzione di P. SCHIERA, Bologna 1972; dello stesso, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986; e inoltre R. KOSELLECK-H.G. GADAMER, *Ermeneutica e Istorica*, Genova 1990.

Il politico e l'apprendistato della «saggezza»: Machiavelli, Guicciardini, Castiglione

di *Gian Mario Anselmi*

È ben noto come i primi decenni del Cinquecento rappresentino un periodo di svolta epocale nella storia del pensiero politico: è ovvio rammentare, in questo senso, i nomi di Machiavelli, Guicciardini, Castiglione che, a partire dalla crisi profonda che aveva investito gli Stati italiani dopo la morte di Lorenzo il Magnifico e la discesa in Italia di Carlo VIII fino alla sanguinosa e tragica pagina del Sacco di Roma, avevano avviato una riflessione senza precedenti per originalità e radicalità sul senso stesso del fare politica, del reggere gli Stati, della formazione dei ceti dirigenti.

Tale riflessione aveva rimesso in gioco non solo gli statuti fondanti di una antica tradizione filosofico-politica più generale ma – cosa non sempre sottolineata a sufficienza – aveva di fatto imposto un nuovo percorso disciplinare, un nuovo apprendistato, una nuova mappa educativa volti alla edificazione di un modello di saggezza del tutto funzionale al politico, a chi fosse radicato, con pienezza di ruoli istituzionali, nelle città-Stato o nelle corti.

Il disciplinamento, infatti, che si era andato rigorosamente definendo, tra medioevo e primo umanesimo, nei monasteri, nelle scuole ecclesiastiche come nelle università (e di là dalle rispettive e ben diversificate peculiarità) appariva del tutto inadeguato ai compiti inediti che attendevano, al varco di anni terribili e impietosi, il politico[1]. Si badi: non che fosse

[1] Su 'disciplina' e 'disciplinamento' è da vedere quanto suggeriscono P. SCHIERA-D. KNOX-W. SCHULZE, in tre distinti saggi (*Disciplina, disciplinamento; «Disciplina». Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa; Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna» in Gerhard Oestreich*), in «Annali dell'Istituto stori-

mancata una costante esigenza di verificare le marche epistemiche di quei saperi. Tra Trecento e Cinquecento, ad esempio, il diffusissimo «genere» della disputa circa il primato di questa o quella disciplina sulle altre, di questa o quell'arte, di questo o quel mestiere faceva in realtà trapelare, di là da topoi retorici pretesi appunto da un genere antico, l'ansiosa ricerca di un costante aggiustamento dei parametri conoscitivi funzionali e al governo di sé e al controllo del mondo circostante, naturale, politico, sociale[2]. Di qui, fra gli umanisti del Quattrocento, la premura nel sostenere con forza il primato dei nuovi saperi retorico-letterari su quelli tradizionalmente egemoni nel campo accademico, dal diritto alla medicina alla filosofia; e vi era in ciò appunto l'istanza di ricollocarsi fuori da disciplinamenti ormai avvertiti come ossificati e parziali. Di qui ancora, fra Quattro e Cinquecento, l'infinita serie di dispute sul primato fra lettere ed armi, sintomo del disagio profondo del ceto intellettuale nel rapportare le proprie radici e la propria formazione al nocciolo duro delle lotte in corso tra vari poteri e potenze, ovvero quello politico-militare[3].

co italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 315-411. Il ragionamento che io qui andrò svolgendo parte da premesse e da punti di vista che si differenziano particolarmente rispetto a quelli, pur suggestivi e in parte anche condivisibili, di D. Knox e di altri che sono intervenuti, nel Convegno, secondo una prospettiva analoga alla sua.

[2] Fece il punto ampiamente su tale tema il Convegno *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto* (Bologna, 13-15 aprile 1989), i cui Atti in tre volumi (a cura di L. AVELLINI-A. CRISTIANI-A. DE BENEDICTIS) sono stati editi per cura dell'Istituto per la Storia di Bologna, Bologna 1990.

[3] Prezioso contributo nell'importante catalogo curato da L. CHINES, *I Lettori di Retorica e humanae litterae allo Studio di Bologna nei secoli XV-XVI*, Bologna 1992, con ampia bibliografia anche generale. Rinvio inoltre ai miei due volumi: *Le frontiere degli umanisti*, Bologna 1988 e *Il tempo ritrovato. Padania e Umanesimo tra erudizione e storiografia*, Modena 1992. Utili spunti e ampia bibliografia specie sul tema della disputa tra 'lettere' ed 'armi' in S. PRANDI, *Il «Cortegiano» ferrarese. I Discorsi di Annibale Romei e la cultura nobiliare nel Cinquecento*, Firenze 1990. Per un ulteriore allargamento di prospettiva cfr. LEONARDO DA VINCI, *Il paragone delle arti*, a cura di C. SCARPATI, Milano 1993, a cui lo stesso Scarpati ha premesso un'ampia e preziosa introduzione, utilissima per il nostro argomentare.

Eppure l'insieme di questa produzione, per quanto di grande interesse e di non piccola fortuna, non giungeva ad aggredire il cuore del problema: la natura degli Stati, il ruolo dei soggetti nell'oggettivo ed imprevedibile dipanarsi della realtà, la sostanza profonda del potere e delle sue dinamiche, la formazione non astratta e non idealizzata ma vera e possibile dei nuovi ceti dirigenti pretesa dal nuovo sistema degli Stati.

E questi sono proprio i punti sui quali invece i testi di Machiavelli, di Guicciardini, di Castiglione, scompaginando vecchi statuti e di fatto travolgendo le tradizionali 'dispute', con radicale spregiudicatezza, e ciascuno secondo le proprie peculiarità, fanno una salutare e travolgente irruzione.

Se uno degli snodi essenziali in politica consisteva, da sempre, nell'adeguata formazione dei ceti dirigenti, di una vera e propria *leadership*, i nostri autori lo affrontano legando in modo indissolubile la questione della formazione politica e militare con quella – già cara a Seneca seppure con altre tonalità riprese poi da Petrarca – di un rigoroso apprendistato di «saggezza». Solo il «savio» può dirigere città, Stati, eserciti ma la sua «saviezza», lungi dal costituirsi come sommatoria di astratte e impraticabili virtù morali (magari sul modello del filosofo-governante caro a Platone) o di ossificate discipline accademiche o di rigorosi esercizi di ascendenza monastica, si deve definire per un verso nel fuoco dell'esperienza, del concreto rapportarsi alla realtà per come essa è e per l'altro si deve nutrire di competenze specifiche pretese dalla politica in senso stretto. Si vanno costituendo, così, un apprendistato e un protocollo disciplinare propri per il politico, ovvero per il sovrano ma anche per il suddito, per il condottiero militare come per ogni soggetto che svolga funzioni di ceto dirigente negli stati, nelle corti, nelle città. Il disciplinamento viene a configurarsi come concreto articolarsi di una specifica e fondante «saggezza» che è poi una sorta di nuova disciplina essa stessa, al crinale di una modernissima scienza politica e del governo.

Il *Principe* e i *Discorsi* di Machiavelli, i *Ricordi* del Guicciardini sono, ciascuno a loro modo, testi insieme rivoluzionari

ed emblematici di queste procedure e perciò ancora oggi viatici fondamentali per chi voglia indagare le radici stesse della nostra identità[4].

La cosa che qui ora preme sottolineare è che la natura di tale nuovo apprendistato è volta ad un fine sia antropologico che istituzionale: l'uno fondato sulla possibile liberazione dell'uomo dai lacci e lacciuoli che lo condizionano per tentare di farne un soggetto attivo sulla scena del mondo, un vero protagonista politico insomma; l'altro volto alla delineazione di uno Stato in cui le leggi e la giustizia, il buon governo sorretto da un efficiente ceto dirigente e da un sovrano abile e non sprovveduto consentano un equilibrato procedere della vita civile e delle sue componenti, non più affidate a regimi in cui finiscano col prevalere arbitrii, corruzioni, improvvisazioni, soprusi sanguinari. La condanna senza remissione che Machiavelli, Guicciardini e Castiglione pronunciano sempre verso ogni tipo di tirannide discende proprio da tali consapevolezze.

Un'idea, quindi, moderna e laica di etica è fortemente sottesa al progetto di questi nostri, per antonomasia, spregiudicati pensatori: il loro stesso disegno politico prende pieno vigore se lo cogliamo strettamente ancorato a quel fine antropologico e istituzionale, in ultima istanza etico, di cui dicevamo.

L'apprendistato del politico è perciò anche un «viaggio», una sorta di percorso verso un possibile «mondo dei fini» ed è al tempo stesso un percorso di disciplinamento che dal

[4] Per Machiavelli occorre sempre partire dai molti e fondamentali studi, via via elaborati negli anni, di G. SASSO. Una buona e recente puntualizzazione ha operato G. INGLESE, *Il Principe e i Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in *Letteratura italiana. Le opere*, a cura di A. ASOR ROSA, I: *Dalle Origini al Cinquecento*, Torino 1992, pp. 889-1007. Per l'avvio al Guicciardini si veda il commento ai *Ricordi* curato da E. PASQUINI, Milano 1975 nonché *Consolatoria, Accusatoria, Defensoria* editi con il titolo *Autodifesa di un politico* e con ampia introduzione da U. DOTTI, Bari 1993. Inoltre G. SASSO, *Per Francesco Guicciardini. Quattro Studi* (Istituto Storico italiano per il Medio Evo), Roma 1984, nonché A. ASOR ROSA, *Ricordi*, in *Letteratura italiana*, cit., II: *Dal Cinquecento al Settecento*, Torino 1993, pp. 3-94.

buon governo di sé deve portare al buon governo dei sudditi (se tale tragitto è esemplare nel *Cortegiano* del Castiglione non meno lo è, a osservare bene, anche in Machiavelli e Guicciardini, in alcuni testi in particolare).

Questo tipo di disciplinamento, che è di fatto un viaggio nelle radici di sé e del mondo, si materia di saggezza in primo luogo storica e letteraria, ovvero di fruizione del passato e dei testi che ce lo trasmettono come fondamenti costitutivi della conoscenza dello stesso presente. Si articola, poi, nella raffinata ed umanistica dote dell'*urbanitas*, ovvero della precipua capacità di distillare la propria identità di cittadini (tipicamente italica e rinascimentale) come paradigma atto a costituire una sofisticata trama di controllo e governo della realtà che si contrapponga alla *rusticitas*, vissuta emblematicamente come «stato di natura» al negativo, come campo di tensioni primitive in cui l'uomo, in quanto soggetto attivo e criticamente consapevole, non ha spazio. *Urbanitas* è interfaccia di *civilitas*, perciò, di civiltà e costume del buon governo: l'apprendistato verso l'*urbanitas*, verso il governo di sé, verso l'equilibrato contemperarsi di ciò che nell'uomo è razionale con ciò che è animale, ferino e istintivamente distruttivo (il «Centauro» di Machiavelli) è molto duro ed un ruolo positivo vi assume la «retorica», ovvero l'educazione letteraria in senso lato come parola che «regola» il mondo e ne fonda una sorta di tassonomica, precipua della *civilitas* urbana e delle sue forme razionali di «controllo» individuale, politico, sociale (Pontano, il grande umanista, delinea proprio nel *De sermone* alcuni fondamenti dell'*urbanitas* e il condottiero dell'*Arte della guerra* di Machiavelli è innanzitutto un «uomo di lettere»). Petrarca, fra i padri fondatori della nostra civiltà letteraria, aveva, del resto, in dialogo costante con Cicerone e Seneca, non a caso ben riallogato al centro dei saperi e della loro fruizione civilizzatrice l'arte della parola[5].

[5] Cfr. U. DOTTI, *La città dell'uomo. L'umanesimo da Petrarca a Montaigne*, Roma 1992. Ed inoltre: L.M. BATKIN, *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, Bari 1990 e *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*, Bari 1992. Ma già E. GARIN, *Rinascite e Rivoluzioni*, Bari 1975 e

L'*urbanitas* e la *civilitas* presuppongono, a loro volta, una inesausta *curiositas*, quale il più spregiudicato pensiero umanistico aveva insegnato a praticare: è appunto la *curiositas*, induttiva e laica, tracimata da imprevedibili sentieri di certo averroismo radicale come dalla pratica erudita e infaticabile dell'ermeneutica commentaria e glossatoria di tanti umanisti padani, che varca le colonne d'Ercole delle vecchie partizioni disciplinari, ne supera i confini, ne ridelinea gli statuti, con una attenzione del tutto nuova, nelle forme e nei modi, alla realtà. Il governo delle cose passa per una costante curiosità verso la loro stessa natura, colta senza pretese di finali soluzioni metafisiche[6].

Il «mondo dei fini» cui accennavamo è infatti l'istanza di una etica del governo e dello Stato possibili (con una indubbia valenza utopica) piuttosto che di un ben determinato altrove che fondi, di quell'etica, la fisionomia, postulandone già tutta per intero, *ab initio*, la positura nel mondo: il che presupporrebbe, fra l'altro, un di più di ferreo deduttivismo che di *curiositas* mobile e disinibita[7].

Se queste tappe sono perciò essenziali nell'apprendistato del politico, nel suo viaggio verso la saggezza che gli deve essere peculiare, una sorta di approdo non può che allogarsi nella pratica della magnanimità: non si tornerà mai abbastanza sull'importanza di questa essenziale categoria (di antica ascendenza aristotelica) per la storia della nostra cultura[8]. Questo termine, infatti, nell'accezione politica rinascimentale, non contempla solo la tradizionale capacità di

C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Milano 1968 e *La cultura delle Corti*, Bologna 1980. La contrapposizione *urbanitas/rusticitas* aveva in Cicerone e Quintiliano una pertinenza strettamente linguistica, che gli umanisti vanno appunto via via dilatando verso ambiti ben più vasti.

[6] Cfr. nota 3.

[7] In quest'ottica: G.M. ANSELMI, *Il Cortegiano di Baldassar Castiglione: un codice di vita europeo tra regola e conflitti*, in M. LOFFI RANDOLIN (ed), *Testi nella storia*, Milano 1993, pp. 108-113.

[8] Cfr. F. FORTI, *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Bologna 1977.

essere al tempo stesso grandi e generosi (la romana *clementia*), forti e virtuosi, attenti a sé ma ancora di più al bene altrui (che era dote tradizionalmente indicata come propria del sovrano ideale) ma sillaba una accezione, se si vuole, ancor più complessa e sofisticata: magnanimo è chi sa guardare, dialettizzandole, alle ragioni dell'altro, chi sa che la stessa lotta politica, fondata su interessi di parte che giungono al conflitto, deve poter tollerare le dinamiche del vinto accanto a quelle del vincitore o ancora le dinamiche del governato con quelle del governante. Se ben si osserva, la condizione del conflitto sociale come motore positivo della storia in Machiavelli oppure la responsabile prudenza pretesa da Guicciardini per i suoi «ottimati» al governo oppure la dote dell'«ascoltare» delineata come essenziale per il sovrano nel IV libro del *Cortegiano* sono tutte interfacce dell'embrionale consapevolezza di un problema modernissimo: ovvero la inevitabilità di un rapporto dialettico con le ragioni dell'altro, noi oggi diremmo l'accettazione di un'equilibrata dinamica tra maggioranza e opposizioni, tra ceti dirigenti e ceti subalterni. Tutto ciò non tanto nel nome di una irenica e astratta ricomposizione dei conflitti (utopia cara a molta speculazione classica e medievale) quanto nella realistica presa d'atto piuttosto della ineliminabilità, sullo scenario umano e politico, del *confligere* e nella messa in campo di ciò che può invece consentirne, negli Stati, un dipanarsi equilibrato e non distruttivo. Il principe magnanimo caro ai nostri pensatori rinascimentali più radicali non è tanto «buono» quanto forte e coraggioso *leader* di stampo augusteo, in grado proprio per la consapevolezza della sua forza, di non temere (anzi, fin dove possibile, di tenere in conto) le ragioni degli altri, degli avversari come dei subalterni. In questa complessa e grandiosa elaborazione, che assume toni a volte originalissimi e impressionanti per lucidità in Machiavelli, in Guicciardini e Castiglione, non è chi non veda sia la capacità di modulare e riattualizzare su accenti inediti i fondamentali concetti romani di *auctoritas* e di *potestas* sia la sbalorditiva messa in campo, *in nuce*, come si diceva, del moderno dibattito sul rapporto tra maggioranza e opposizioni, tra governanti e governati, ovvero, oggi, su uno dei temi fondanti della democrazia in quanto tale.

Tanto lontano ci porta la riflessione sulla magnanimità! Del resto già Dante vi aveva operato un investimento di amplissima portata se solo si pensi come il tema del «magnanimo» sia centrale nel «viaggio» della *Commedia*, dai significativi esordi del Limbo, ai severi incontri di principi e spiriti grandi nel *Purgatorio*, fino al *Paradiso*, dove la magnanimità come capacità di coesistenza di sé e dell'altro raggiunge vertici di audacia proprio nei canti degli spiriti «sapienti», nei canti dove S. Tommaso può convivere con Sigieri di Brabante, modello utopico eppure possibile di un modo nuovo di governarsi e governare, ribadito nei canti politici della *Commedia* come nel *Convivio* e nella *Monarchia*, a testimonianza di un apprendistato che è al tempo stesso di magnanimità e, appunto, di «saggezza»[9].

Ed è un altro capitale testo letterario, a vastissima diffusione, mai a sufficienza valutato dalla critica in chiave di utopia politica, il *Decameron* di Boccaccio, a consolidare (Boccaccio non a caso è il grande «lettore» per eccellenza di Dante, l'unico capace di riscrivere, a suo modo, una *Commedia* e proprio col *Decameron*) la delineazione della magnanimità come dote primaria del modello ideale di *civilitas*: il «viaggio» del *Decameron*, infatti, procede per gradi verso l'approdo della decima giornata, che contiene alcune fra le più belle pagine della letteratura d'utopia di tutti i tempi; la magnanimità vi è squadernata come essenza per un verso di dedizione e generosità assolute e per l'altro come nucleo di un possibile, altro modo di governare e conclude, vero Paradiso del viaggio tutto terreno di Boccaccio, non a caso il memorabile «novellare» del *Decameron*[10].

Il tema dantesco e boccacciano della magnanimità (già coniugato con una forte rivisitazione dell'idea di *clementia*, di *auctoritas* e di saggezza) penetra nella cultura umanistica,

[9] Cfr. J. RISSET, *Dante scrittore*, Milano 1984, nonché i molti saggi danteschi degli ultimi anni di M. CORTI: *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze 1981; *La felicità mentale*, Torino 1983; *Percorsi dell'invenzione*, Torino 1993.

[10] Cfr. ora E. MENETTI, *Il Decameron fantastico*, Bologna 1994, con ampia bibliografia connessa.

smussato, in alcuni casi, delle punte più nettamente utopiche che vi erano connesse, e perfezionato piuttosto con il modello di *urbanitas* di un Pontano o di un Tebaldeo[11]. E del resto la stessa critica irridente e cinico-scettica che attraversa le pagine «lucianesche» di tanti umanisti, intenti a corrodere e demistificare le «maschere» del potere e dei potenti (dall'Alberti a Galeotto Marzio fino a Codro ma anche fino ad Erasmo) sono debitrici, proprio alla radice, di tale riflessione: lo sdegno per una magnanimità tanto conclamata quanto tradita e vilipesa, negli egoismi e soprusi quotidiani, genera pagine di grande efficacia polemica e politica. Il modello positivo di riferimento è quello del sogno di un'umanità tollerante, dialogica e dialogante (val sempre la pena di insistere, ritengo, su questa natura essenzialmente «dialogica» di tanta cultura rinascimentale), magnanima e saggia in ultima istanza[12].

Un percorso, come si può notare, del tutto laico, un disciplinamento che impone al politico apprendistati ben diversi da quelli scolastici, monastici e accademici e di cui non a caso testi per eccellenza letterari hanno gettato le fondamenta: un viaggio fatto di incontri e di «dialoghi» (il dialogo non a caso si afferma come genere fondamentale tra Umanesimo e Rinascimento), la cui magnanima meta ideale non è data *a priori* ma è frutto di un doloroso, realistico, curioso trascorrere nell'«inferno» della realtà colta senza infingimenti.

[11] Per Pontano e l'Umanesimo meridionale nonché per alcune delle questioni qui poste è sempre utile partire dagli studi di F. TATEO: *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Bari 1967; *Chierici e feudatari del Mezzogiorno*, Bari 1984; *I miti della storiografia umanistica*, Roma 1990. Al Tebaldeo alludo come a uno dei più significativi rappresentanti di quella poesia cortigiana, la cui formidabile diffusione e le cui «forme» andrebbero forse lette anche nella chiave di *urbanitas/civilitas* che qui proponiamo. Specie ora che di questi autori si cominciano ad avere edizioni attendibili: per il Tebaldeo si veda appunto l'esemplare edizione critica delle *Rime*, a cura di T. BASILE e J.J. MARCHAND, 3 voll. in 5 tomi, Modena 1989-1992. Edizione da me recensita in «Critica letteraria», XXI, 1993, n. 79, pp. 397-399.

[12] Cfr. gli studi alla nota 5 senza mai dimenticare le rilevanti suggestioni che possono derivare in tali direzioni dall'opera di M. BATKIN, ovviamente.

È questo il passo che Machiavelli, e con lui Guicciardini e Castiglione, porteranno alle estreme conseguenze e che si era già ben avviato fin dal primo Cinquecento se nel 1510 (ben tre anni prima che Machiavelli stenda il *Principe*!) il Cortesi può delineare nel suo *De cardinalatu* un modello di uomo di Chiesa che è, per le sue caratteristiche, per la laicità assoluta con cui se ne tratteggiano *sermo*, *urbanitas*, *civilitas*, prudenza magnanima e realismo politico, il ritratto in realtà di un governante *tout-court*, di una nuova tipologia di ceto dirigente: il suo apprendistato sapienziale, infatti, benché riferito a un possibile cardinale, è direttamente collegato con i percorsi disciplinari che qui abbiamo richiamato più volte e modellati sulla nuova identità pretesa dalla politica del tempo (gli uomini che guidano la Chiesa devono quindi anch'essi innanzitutto sapere «laicamente» di politica) e non più su quelli di certo regolismo monastico o di certo disciplinamento universitario tradizionale[13].

Questi ultimi percorsi ebbero certo un peso rilevante nell'affinarsi di molteplici procedure disciplinari, sia prima che dopo la Controriforma e molto dovettero influire sull'apprendistato di non pochi dei nostri umanisti (dal Salutati al Bruni al Galateo fino ad Erasmo, ad esempio)[14]. Quel che qui si vuol sottolineare è che furono quasi certamente secondari se non irrilevanti in quel tragitto che produsse nel Cinquecento l'irruzione sulla scena politica di posizioni (con le nuovissime procedure formative connesse) fra le più radicali e innovative. Le cui radici ci sembra di aver preferito coglierre semmai in altri versanti, collocati al crinale tra ermeneutica, curiosità sapienziale del mondo e tensioni utopiche a forte valenza politica: e non è un caso che i pensatori più rivoluzionari del nostro Rinascimento siano anche grandissi-

[13] Sul Cortesi sempre attuali le considerazioni di C. DIONISOTTI, *Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento*, Firenze 1968. Come dicevo fin dalla nota 1 queste mie argomentazioni tendono a collocarsi su una linea diversa da quella, fondata sulla centralità del regolismo monastico di ascendenza medievale, articolata in altre relazioni del Convegno.

[14] Si pensi all'esito che ne ebbero, mediati appunto dalla lezione umanistica, nella stessa *Ratio studiorum* dei Gesuiti.

mi scrittori, spesso ineguagliati classici nella nostra tradizione. Proprio nella letteratura e nella letterarietà, infatti, è possibile percorrere appieno quei delicati e decisivi crinali che richiamavamo. Del resto questa è tradizione già latina e in seguito tipicamente italica: da Dante, che fonda per tanti versi la nostra identità, in poi la letteratura è in Italia il luogo per eccellenza deputato a raccogliere e rilanciare i passaggi epistemici più rilevanti, i dibattiti decisivi sul futuro di molte discipline, è insomma la disciplina che, in un certo senso, quasi sostituendosi e mescolandosi alla filosofia, si colloca al centro rispetto ai protocolli formativi, come vero e proprio preliminare ad ogni disciplinamento. I nostri pensatori politici rinascimentali, e poi Galilei, Vico, Muratori, Leopardi, Croce, Gramsci e i grandi attori del dibattito sulla modernità, da Gadda a Calvino a Pasolini, e solo a fare alcuni nomi emblematici, sono lì a mostrarlo con evidenza.

Detto ciò, seppure con molta schematicità, resta da chiarire come mai si sia voluto, sin dall'inizio, affiancare al canonico binomio di Machiavelli e Guicciardini il nome di Castiglione, apparentamento – questo – che proprio tanto canonico non è. Vedremo che alcune questioni letterarie, in genere sottovalutate ampiamente dai politologi, rivestono un ruolo importante per la nostra proposta: ma non si tratta solo di procedure letterarie; constateremo altre affinità tra quei nomi proprio a partire dall'ottica particolare con cui abbiamo voluto *misurarci con essi fin qui*. E ben sapendo che le specificità dei tre autori, la loro formazione, il nucleo stesso delle loro analisi più rilevanti prende le mosse da istanze diverse: è inutile rammentare che Machiavelli e Guicciardini, collocati in quella tradizione repubblicana fiorentina che il regime mediceo non aveva potuto cancellare, fanno i conti con dinamiche sociali e istituzionali e con peculiari processi di formazione del ceto politico dirigente distanti non poco da quell'esperienza di corte e cortigiano cui sono intimamente legati la riflessione e l'apprendistato del Castiglione.

Eppure, nonostante tutto, qualcosa di emblematico e di molto contiguo, se solo si sappia scomporre le ossificate «serialità» manualistiche per ricomporne altre fondate su diverse tabelle cronologiche e di generi, è possibile subito

cogliere: nei primi anni venti del Cinquecento, in singolare coincidenza, Machiavelli, Guicciardini e Castiglione portano a compimento tre testi di capitale importanza. *L'Arte della guerra* di Machiavelli vede la luce nel 1521, il *Dialogo del reggimento di Firenze* del Guicciardini viene steso dal 1521 al 1526, il *Cortegiano* conosce intorno al 1524 la sua stesura definitiva, dopo che Castiglione aveva cominciato a lavorarvi fin dal 1513. Che è poi un'altra data emblematica, se è a quell'anno che vanno fatti risalire la stesura del *Principe*, i nuclei embrionali dei *Ricordi* del Guicciardini (già dal 1512) e, come abbiamo visto, è di soli tre anni antecedente il *De cardinalatu* del Cortesi: come a dire che il primo Cinquecento vede addensarsi, intorno a grumi di anni particolari, insiemi di testi che cambieranno la storia del pensiero politico moderno. Forse qualche tabella cronologica andrebbe ripensata alla luce di queste intensissime «contiguità» che di per sé rappresentano già una sorta di periodizzazione di fatto per la storia letteraria e politica.

Ma torniamo ai tre testi da cui abbiamo preso le mosse: essi non furono redatti solo nello stesso torno di anni ma appartengono tutti allo stesso genere letterario, il «dialogo». Genere che ebbe, come si diceva, grande fortuna lungo il Rinascimento ma praticato dai nostri autori solo in queste tre opere (del tutto aperta resta la questione dell'attribuzione a Machiavelli del *Dialogo intorno alla nostra lingua*, che comunque non è opera a valenza direttamente politica, nel senso che qui ci interessa affrontare). Ci troviamo di fronte perciò ad una inarcatura di anni, non a caso coincidente col periodo che precede uno dei momenti più neri della crisi italiana, il Sacco di Roma del 1527, in cui tre grandissimi pensatori, indipendentemente l'uno dall'altro, intendono affidare a «dialoghi» alcune questioni essenziali rispetto proprio ai temi fin qui accennati, la formazione del ceto politico e militare dirigente, l'equilibrata dinamica negli e fra gli Stati, il ruolo di sudditi e sovrano nella nuova realtà cortigiana italiana ed europea[15].

[15] Un bel quadro d'insieme fornisce A. CHASTEL, *Il Sacco di Roma. 1527*, Torino 1983.

Non è ovviamente una circostanza peregrina: la scelta di questo particolare genere letterario, per cui i nostri autori non ebbero in altri casi analoga predilezione, è come pretesa per un verso dal viluppo e dalla complessità dei nodi che ci si proponeva di dirimere e per l'altro dalla delicatezza stessa della situazione italiana in quegli anni, di cui i più acuti osservatori intravvedevano tutti i rischi esplosivi (fino alla possibile dissoluzione delle identità politiche della Penisola di fronte alle grandiose macchine belliche, statuali ed economiche delle potenze imperiali europee).

Ma le coincidenze fra i tre testi non si esauriscono qui: si tratta di testi che hanno in modo del tutto particolare inglobato quella macrostruttura topica del «viaggio» che avevamo indicato come emblematica dei capolavori di Dante e di Boccaccio. I tre testi contengono al loro interno infatti una sorta di movimento ascensionale che conduce il lettore, attraverso tappe ben scandite che l'ordito del dialogo dispone con gradualità (in una vera e propria strategia pedagogica di formazione), dalla disanima dello stato presente delle cose (gli inferi di una crisi profonda e inquietante senza attori in grado di affrontarla con determinazione) o di sé (l'apprendistato minuzioso e quotidiano dell'uomo di corte) fino a una possibile chiave di soluzione positiva, a quella sorta di laico «mondo dei fini» già richiamato, che sigilla i tre testi, caratterizzandone le pagine finali con marche stilistiche a forte caratura emotiva e retorico-affettiva quale non era, se non raramente, praticata dai nostri autori.

Insomma l'articolarsi del dialogo, la *dispositio* della materia con le sue stesse strategie espositive, le marche stilistiche con le loro inarcature in posizioni significative, tutto cospira a far cogliere, nella tessitura raffinatissima di quei testi, l'impronta di un possente movimento ascensionale, di un «viaggio», appunto, quale la grandissima lezione di Dante e Boccaccio aveva ormai di fatto imposto alla nostra tradizione culturale come archetipo al tempo stesso retorico ed ermeneutico a plurima valenza[16].

[16] Cfr. B. BASILE, *Il viaggio come archetipo. Note sul tema della «peregri-*

L'insieme di queste coincidenze, di queste contiguità già di per sé basterebbe a giustificare un apparentamento dei tre testi (e in parte dei loro stessi autori) nonché una ricollocazione degli statuti della storia culturale del nostro Rinascimento, del *corpus* tabellare delle sue opere emblematiche e periodizzanti. Ma occorre procedere oltre nella nostra verifica ed esplorare se, al di là delle ben evidenti marche cronologiche, topiche, retoriche, non vi sia altro che pretenda una riflessione parallela intorno a questi testi.

E infatti un punto nodale balza con nettezza all'attenzione: i tre testi sono accumunati dall'assillo di delineare, ciascuno a proprio modo, le peculiarità di un rinnovato ceto dirigente, politico e militare, nonché del suo specifico «disciplinamento». Machiavelli che, in altre opere fondamentali, aveva affrontato il problema a partire dalla centralità di alcuni nodi politici ed antropologici, nell'*Arte della guerra* prende l'avvio dalla delicata e spinosa questione militare[17]. Tanto delicata e spinosa da pretendere l'uso del dialogo, del colloquio persuasivo, della dimostrazione graduale, per tappe, quasi evitando l'uso dello stile più radicalmente binomio e oppositivo del Principe: si trattava infatti di persuadere i lettori (e l'*Arte della guerra*, fra l'altro, fin dalla sua pubblicazione, conobbe una notevole fortuna) non solo della necessità di riformare le consuetudini militari ispirandosi al modello romano ma soprattutto della opportunità di intendere ruolo militare e ruolo politico come strettamente interconnessi. E qui davvero Machiavelli seppe cogliere la grande valenza dell'esempio di Roma: critici antichi e moderni (e Guicciardini per primo!) si sono affannati sovente a spiegare l'astrattezza e l'impraticabilità del ricorso al modello romano di organizzazione militare, di tecnica bellica operato da Machiavelli. Pochi hanno invece insistito sul fatto che l'*Arte della guerra* è ben di più che un semplice prontuario di

natio» in Dante, in «Letture classensi», 15, a cura di E. RAIMONDI, Ravenna 1986, pp. 9-26, dotato di ampia bibliografia in merito.

[17] Cfr. N. MACHIAVELLI, *Le grandi opere politiche*, a cura di G.M. ANSELMI e C. VAROTTI, 2 voll., Torino 1992-93. Per Machiavelli cfr. gli studi citati alla nota 4.

«tecniche»: è un vero e proprio trattato di politica generale che, prendendo giustamente spunto dalla impareggiabile capacità che i Romani ebbero di saldare, con le loro istituzioni, ruoli di direzione politica e comando militare, fornisce, per gradi, le linee di apprendistato inevitabili per un ceto dirigente rinnovato.

Il condottiero che l'interlocutore principale del dialogo, Fabrizio Colonna, delinea è in realtà un vero *leader*, in grado di assumere una funzione complessiva di direzione dello Stato. La formazione pretesa è infatti globale e un peso decisivo vi svolge la «parola», la capacità di educarsi a comunicare ed ascoltare, privilegiando un rapporto dialettico con i «governati» che, non a caso e secondo un convincimento a cui caparbiamente resterà sempre coerente Machiavelli, sono appunto non soldati mercenari ma militari di leva, ovvero cittadini responsabilizzati in prima persona a difendere il proprio paese. Il loro comandante, quindi (e allora è davvero pertinente e decisivo il ricorso all'esempio romano), deve esserne al tempo stesso guida militare e autorevole *leader*. Tanto che, per paradosso, l'*Arte della guerra* esplicita costantemente la necessità di una piena soggezione delle scelte militari alla direzione politica e istituzionale degli Stati: la guerra non è affatto celebrata per se stessa e le manifestazioni di militarismo violento e gratuito sono ferocemente bocciate da Machiavelli. Proprio perché Machiavelli prende maledettamente sul serio il problema dell'efficacia dell'arte militare nel processo di rafforzamento di Stati e città, proprio per questo egli sa anche che tale efficacia è massima solo se subordinata a un comando istituzionale e politico forte, regolato da leggi, col consenso ampio dei governati. Tutto l'opposto delle tirannidi (di allora come di sempre) che fanno della brutale forza militare l'unico strumento di una autorità totalitaria e intollerante[18].

Il movimento ascensionale è perciò evidente nel testo machiavelliano se, a partire dalle questioni dell'organizzazione tecnica degli eserciti, si giunge in realtà a delineare il volto

[18] Tutto ciò Machiavelli esplicita fin dalle prime pagine dell'opera.

di una vera e propria *leadership* politica, di un equilibrato rapporto tra *cives* e governanti legislatori. Appunto diviene centrale la questione delle leggi accanto alle armi, della buona capacità di governare come istanza fondante di ogni altra *ratio*: le memorabili pagine finali del dialogo, nel bocciare i principi e i ceti dirigenti italiani proprio per l'inadeguatezza mostrata fino ad allora intorno a tali snodi cruciali, si innalzano contestualmente a indicare il possibile altro approdo, un'etica nuova per una nuova generazione di governanti, su cui, in ultima istanza, si fonda la responsabilità della *respublica*, del bene comune. E tale assunzione piena di responsabilità (punto cruciale anche per il nostro presente) presuppone una «grandezza», una magnanimità (il bene comune dei *cives* sottende, in Machiavelli, un governante capace di rapportarsi alle ragioni dell'altro da sé) nutrite non di mistico eroismo ma di un distillato di saggezza, insieme tecnica e politica, che l'*Arte della guerra* insegna a sillabare fin dalla primaria, essenziale capacità del governo di sé (tema che tornerà centrale nel *Cortegiano*), motore di ogni possibile disciplinamento sociale.

Il nodo cruciale del ceto dirigente, della sua identificazione, della sua formazione, a partire dall'emblematica esperienza delle vicende fiorentine tra Quattro e Cinquecento, è rovello costante anche in Guicciardini e agita in profondo il *Dialogo del reggimento di Firenze*, testo fra i più lucidi e geniali della storia del pensiero politico di ogni tempo e a cui occorre finalmente dare tutto il rilievo che merita e che mai gli è stato riconosciuto nei modi dovuti (neppure, per intero, negli studi più recenti, ma il discorso forse vale per l'intera produzione di Guicciardini)[19].

Ciò che ora, da subito, ci interessa sottolineare è la peculiarità di questo testo rispetto ad altri di Guicciardini, peculiarità che invece ben lo apparenta a quelli, di Machiavelli e Castiglione, che qui stiamo esaminando. Che Guicciardini,

[19] Cfr. F. GUICCIARDINI, *Dialogo del reggimento di Firenze*, a cura di G.M. ANSELMI e C. VAROTTI, Torino 1994. Per Guicciardini cfr. anche quanto si segnalava alla nota 4.

lungo il *Dialogo*, identifichi negli «ottimati», depositari per eccellenza di saggezza, *auctoritas*, consapevole magnanimità (il «magnate», il vero nobile non può non essere «magnanimo»!), esperienza di governo, ricchezza e influenza sociale, il ceto deputato dalla storia a governare nelle città-stato o a essere sodale determinante per il buon governo dei sovrani, è concezione che si lega coerentemente con l'ideologia conservatrice, di patrizio propria di tutto il pensiero guicciardiniano. Guicciardini è sostanzialmente un moderno pensatore aristocratico cinico-scettico, che poco o nulla crede nella virtù capace di modificare l'oggettivo e imprevedibile dipanarsi della realtà, inconoscibile se non nel suo passato (la grande passione storica di Guicciardini) e per frammenti particolari nel suo presente, in cui perciò occorre muoversi con discrezione e prudenza, adeguandovisi con accortezza, continuamente. Al *logos* progettuale di Machiavelli, alla sua virtù vittoriosa, Guicciardini contrappone una sorta di *metis* (di intelligenza astuta, secondo i paradigmi antichi), una capacità, propria del cacciatore e dell'esploratore, di percorrere il tracciato delle cose, senza osare di sfidarne gli imperscrutabili moventi. Lo scetticismo è totale in Guicciardini così come è totale la sfiducia (in polemica con Machiavelli) di poter imitare gli antichi, essendo per definizione la realtà di volta in volta, almeno a quel che appare in superficie, irripetibile. La storia può essere conosciuta (forse anzi questa è la sola «disciplina» sicura data all'uomo, perché tratta del già accaduto, ed è quindi meritevole di massimo studio, essendo l'unico sapere certo che ci è consentito) ma non può essere ripetuta identica, non è imitabile. In questa incertezza di fondo in cui l'uomo è calato non è facile individuare i percorsi idonei del «buon governo», gli elementi, pur parziali, di ordini saldi: l'ancoraggio all'ideologia ottimatizia non è affatto in Guicciardini cieco attaccamento alle proprie radici di classe quanto convinzione che lì può darsi un punto di stabilità, di «conservazione» che preservi dalle conseguenze più radicali dei conflitti, dei mutamenti, dei rovesci naturali, sociali, politici, procurando in definitiva un equilibrio, precario certo nella mutabilità delle cose, ma pur sempre tale da consentire un effettivo bene comune, una

concordia, che coinvolgano tanto gli ottimati quanto l'intera comunità dei *cives*.

Questo schematico sommario del pensiero guicciardiniano (che fa già intravvedere l'episteme cara ai teorici della ragion di Stato) ha come referente innanzitutto i *Ricordi*, le pagine delle opere storiche, l'epistolario e a questo sommario, in prima battuta, può essere ricondotto lo stesso *Dialogo*. Eppure nel *Dialogo* scatta anche qualcos'altro. In quel crinale decisivo degli anni venti Guicciardini si pone a un punto di riflessione, che abbandonerà poi nella fase successiva e tarda della sua vita: nel *Dialogo* vi è infatti come una inarcatura, anche qui una sorta di possente movimento ascensionale che giunge a lambire i confini dell'utopia, e che mai sospetteremmo nel disincantato Guicciardini dei *Ricordi* e specie nel Guicciardini dell'amaro ritiro dalla vita politica attiva. Già nel I libro del *Dialogo* Guicciardini è esplicito nell'indicare il fine ultimo del buon governo per Firenze, una «libertà bene ordinata», un regime, in altre parole, in cui non predomini una coercizione tirannica (e neppure l'anomala *potestas* medicea) ma una coesistenza dialogica e concorde dei vari interessi, delle molteplici voci in campo, specie in una città a radicata tradizione repubblicana come Firenze, e avendo come fulcri istituzionali un Gonfalonierato perpetuo, un Senato e un Consiglio grande con funzioni di controllo.

Qui sorge, appunto, il problema di chi deve farsi mallevadore e garante di questa crescita equilibrata della città, quale ceto dirigente, insomma, va preteso e formato per essa. Ed ecco il richiamo agli ottimati, via via definiti, però, con terminologie che tendono a lasciare sempre più in disparte l'origine di censo per enfatizzare doti precipue piuttosto di un'aristocrazia della virtù che del sangue, di una sfera di competenze strettamente connesse con l'arte del governo in quanto tale e delle sue discipline: e così si parla di «migliori», di «uomini da bene», dotati di una *auctoritas* che sembra riproporre le più originali enunciazioni ciceroniane e senecane in tal senso (lo si vedrà anche per Castiglione), di «chi è più atto al governo», con piena valorizzazione della

«diversità degli ingegni, virtù e qualità loro»; di chi sa cioè prioritariamente provvedere agli interessi della cosa pubblica, nella quale «si debbe risguardare a l'onore, alla magnificenza e alla maiestà, e considerare più quella generosità e amplitudine che la utilità»[20]. Non è chi non veda come quest'ultima serie di doti elencate da Guicciardini come prioritarie per chi voglia governare la *respublica* rimandi direttamente al grande tema dell'etica laica, della magnanimità più volte richiamato e qui risillabato in analitiche specificazioni (o n o r e, m a g n i f i c e n z a, m a i e s t à, g e n e r o s i t à, a m p l i t u d i n e), ciascuna delle quali atta a definire l'animo del magnanimo, del «grande» per eccellenza. Il cui apprendistato fondamentale è appunto, quello della «saggezza»: «la città si reggerà col consiglio de' più savi». Gli ottimati, i grandi sono «savi» e la loro saggezza si fonda su un precipuo apprendistato di cultura, di esperienza, di prudenza, di capacità di ascolto, di realismo, insieme concorrenti a determinare le specifiche competenze del politico.

Ma tutto ciò è proprio quello che manca all'aristocrazia fiorentina del tempo (così come era finito per mancare ai Medici stessi), quello che le è venuto meno, tanto da farle perdere il carisma che è tipico di ogni *leadership*: per cui Guicciardini, aprendosi a un campo dialogico di tensioni e muovendosi con prudente determinazione sul terreno della complessità concreta e storica, nel mentre procede nel *Dialogo* via via a delineare il governo aristocratico ideale al tempo stesso prende atto dei limiti contingenti di quel ceto (così come si era storicamente determinato), del suo essere ben lontano da un modello perfetto. Il movimento ascensionale del *Dialogo* parte proprio da questa drammatica constatazione per giungere ad individuare, fino a rasentare l'utopia, il ceto aristocratico ideale, pervaso di equilibrata saggezza e di *auctoritas* magnanima.

La «libertà bene ordinata» di Firenze deve essere costruita e disciplinata sull'equilibrio dialogico tra le classi e le fazioni (giusta il classico modello di armonia e pacificazione sociale

[20] *Ibidem*, p. 139.

e politica), garantita, secondo il modello veneziano, dalla guida sicura di un ceto ottimatizio in grado di esprimere, specie attraverso il Senato, il massimo di stabilità istituzionale. In un serrato e indiretto contradditorio col Machiavelli dei *Discorsi*, Guicciardini, da buon «conservatore», prende atto realisticamente dei conflitti sociali e politici ma, appunto a differenza di Machiavelli (si pensi al rilievo centrale e fondante che ha in Machiavelli la riflessione sull'istituzione romana del tribunato della plebe), non ritiene che in essi possa risiedere il fulcro di uno sviluppo positivo delle città. La scelta finale, il mondo dei fini stanno per Guicciardini nell'equilibrio di cui si diceva: equilibrio difficilissimo da raggiungere. Non a caso Guicciardini, nel *Dialogo*, mostra una costante attenzione per gli organi di governo, le responsabilità delle istituzioni, in una parola per tutto ciò che deve garantire il massimo di legalità nello Stato[21]. Il *Dialogo* è fra i testi più lucidi e appassionati di ogni tempo nell'affrontare questi temi congiunti con quello, essenziale, dei criteri di selezione del personale politico: ad esempio, l'attenzione prestata, in modo pignolo e specifico, ai meccanismi elettorali e alle loro articolazioni è sintomatica della coscienza di Guicciardini circa la complessità della posta in gioco e circa l'essenzialità di regole certe, di garanzie istituzionali inattaccabili per il mantenimento della legalità nello e dello Stato[22]. Il tutto nell'ottica di un totale superamento dei poteri di tipo «privato» o di puro «possesso», di prevaricazioni di parte di origine feudale (temi cari per eccellenza, questi, anche a Machiavelli, in tutte le sue opere politiche maggiori) e nell'affermazione di una nuova identità di *respublica* (davvero *publica* nel fine disinteressato dei governanti) e di legalità istituzionale. Non è chi non colga allora la sorprendente modernità e la grandezza del *Dialogo* tanto nell'insieme delle tematiche poste sul tappeto quanto nella inaspettata tensione utopica ed etica che lo attraversa per consegnarcelo, oggi, in tutta la sua attualità. Tensione ancora più efficace perché maturata nel fuoco di uno spregiudicato realismo, di

[21] *Ibidem*, pp. 144-147.

[22] *Ibidem*, pp. 149-154.

una rigorosa analisi nella storia fiorentina ed italiana, dei ceti dirigenti quali essi *sono prima ancora di come dovrebbero* essere, punti dai quali Guicciardini aveva avviato il suo particolare viaggio (e non solo col *Dialogo*), la sua particolare rivisitazione, in chiave di etica laica, dei processi di disciplinamento del politico.

Non v'è dubbio che le basi di partenza per Castiglione siano diverse da quelle di Machiavelli e Guicciardini: a cominciare dal fatto, essenziale, che il perno del suo ragionamento non si radica più nella storia di una città-stato repubblicana bensì nel mondo delle corti rinascimentali, nella *ratio* egemone del signore[23]. Il ceto politico e dirigente da educare e preparare non attinge tanto allo statuto dei *cives* quanto a quello degli uomini di corte e di questa specificità appunto Castiglione fa il fulcro del suo 'dialogo'. Anche l'apprendistato del cortigiano è però duro, molto duro: il raggiungimento della grazia e della sprezzatura, la perfetta padronanza (così cara alla tradizione umanistica) della parola, il giusto contemperarsi di lettere e armi, le doti della prudenza e della discrezione ma soprattutto della crescita nella saggezza e nei saperi, tutti nodi centrali per Castiglione, ci riportano ancora al terreno caro ai testi di Machiavelli e Guicciardini, alle vie che debbono guidare la formazione dei ceti dirigenti. In Castiglione si aggiunge un di più di insistente fermezza sulla dote capitale del «controllo di sé» (a partire dallo stesso corpo, dagli statuti antropologici stessi) come essenziale per dipanare un ruolo politico delicato all'interno di una realtà la cui spietatezza, complessità, contraddittorietà sono al cuore della riflessione del *Cortegiano*, che è tutto tranne che un dialogo armonico, irenico o asettico. La tensione tra «norma» e «scarto», tra «regola» e «conflitto» attraversa

[23] Per il Cortegiano cfr. l'edizione a cura di A. QUONDAM, Milano 1981. Per l'ottica che qui ci interessa oltre a quanto citato alla nota 7 da vedere C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967; C. OSSOLA, *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo»*, Torino 1987; C. SCARPATI, *Dire la verità al principe*, Milano 1987 e *Osservazioni sul terzo libro del Cortegiano*, in «Aevum», LXVI, 1992, pp. 519-537; A. CARELLA, *Il libro del Cortegiano*, in *Letteratura italiana. Le opere*, cit., I, pp. 1089-1126.

ovunque il testo e per questo viene presentato come fondamentale ogni dispositivo che prenda le mosse dal duro apprendistato del «controllo di sé», dell'autodisciplinamento (l'enorme fortuna del *Cortegiano* su scala europea ci fa comprendere come proprio da questo testo si sia andata diramando molta modellistica moderna di formazione del *gentleman*): la vita di Corte non può consentire distrazioni, la grazia è l'interfaccia mondana della prudenza, premessa di quella saggezza fondata sulla dissimulazione che conoscerà poi un felice approdo nelle pagine di Torquato Accetto (che meriterebbe pienamente di essere collocato nei protocolli qui delineati) o nei teorici della ragion di Stato[24].

Se tutto ciò è il nucleo dei primi tre libri del *Cortegiano*, è nel finale IV libro, fra i più importanti luoghi della nostra trattatistica rinascimentale, che si disvela il vero «fine» dei precedenti dispositivi e, ancora una volta per un testo dialogico, secondo un vero e proprio movimento ascensionale: l'educazione di questo particolare tipo di ceto politico dirigente, il cortigiano, è finalizzata a concorrere al buon governo, al dialogo paritetico col sovrano in vista della fondazione di uno Stato straordinariamente simile, per molti aspetti, a quello del *Dialogo* guicciardiniano. Ovvero uno Stato in cui la legalità istituzionale, la certezza normativa, la giustizia fondino una *respublica* alla quale il sovrano deve presiedere non per fini personali di possesso ma in vista del bene pubblico, del felice rapporto tra governati e governante. Non a caso il IV libro, fin dai primi capitoli, squaderna con realismo spregiudicato e coraggiosa lucidità le tragiche conseguenze di una corte e di un sovrano che violassero sistematicamente, in chiave di sanguinaria tirannide, le regole auree

[24] È utilissimo l'approccio all'edizione di *Della dissimulazione onesta*, curata da S.S. NIGRO, Genova 1983. Si veda poi in proposito, di R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione*, Bari 1987. Né è da dimenticare, in questo contesto, di E. TESAURO, *La politica di Esopo frigio*, a cura di D. ARICÒ, Roma 1990. E inoltre, per l'assunto complessivo entro cui ci siamo mossi, cfr. V. DINI-G. STABILE, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli 1983 e G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna 1993.

del buon governo. Perciò al sovrano stesso, attraverso la mediazione dei suoi cortigiani, pertiene un identico, duro apprendistato di etica laica verso – ed è il mai sopito modello augusteo – la saggezza e la *auctoritas* magnanima, verso la giusta *potestas*: oltre ogni veteromodello di *institutio principis* il cortigiano è delineato esso stesso come specchio, come doppio del possibile sovrano[25]. Parlando dell'uno in realtà si parla dell'altro. Parlando del sé si parla in realtà del governo di tutti. Parlando del governo di tutti si parla, infine, dell'equilibrio universale in cui si radica l'identità dell'uomo come soggetto attivo, come protagonista dialogico e dinamico: le pagine finali del *Cortegiano*, dedicate infatti alla concezione dell'amore universale che tiene tutte le cose del cosmo, lungi dall'essere (come spesso sono state interpretate) solo un omaggio di maniera alle teorie platoniche di moda nelle corti rinascimentali, si costituiscono in realtà come, ancora una volta, meta finale di un viaggio e di un disciplinamento del tutto particolari, «paradiso» che invera l'intero tragitto precedente, «disvelamento» di un mondo dei fini che giustifica l'apprendistato minuzioso dei primi tre libri, portando alla luce le ragioni ultime, solidaristiche e universali, degli uomini, delle comunità civili, dei loro *leaders*, del senso fondante di ogni insopprimibile, utopica tensione verso il buon governo.

Non c'è solo il *Fedro* platonico dietro tutto ciò, c'è Lucrezio, c'è Seneca, c'è molto Cicerone di quel capitale testo che è il *De finibus bonorum et malorum* (come il Cicerone del *De oratore* aveva non a caso presieduto ai primi libri); e c'è soprattutto quella grande elaborazione letteraria e concettuale che, fin dall'inizio di queste pagine, avevamo colto nei grandi sistemi di Dante e Boccaccio, nel decisivo apprendistato di *sermo* e di *urbanitas* proprio della nostra migliore tradizione umanistica.

Ed è appunto questa stessa tradizione che fa sì che i tre testi qui affrontati, pur nel movimento ascensionale che li contraddistingue, pur nella meta utopica che li sottende, non si

[25] Si vedano soprattutto i capitoli dal IV al X e dal XIX al XXXIV.

caratterizzano per tratti dogmatici, anzi flettono l'accento più sul possibile che sul certo, più sul dialogico che sul normativo e si mantengono perciò «aperti», sicché le loro conclusioni, di marca affettivo-retorica, consentono in realtà una prosecuzione ideale del «dialogare» (maestro in tutto ciò già il Petrarca del *Secretum*).

Un intero rinascimento dialogico fonda, insomma, la saggezza del politico e perciò la nostra stessa moderna identità di *cives*: i viaggi e i tragitti dei tre testi e dei loro grandi autori che abbiamo voluto accomunare non ne sono stati certo parte secondaria e ad essi, con umiltà, val la pena ancora di volgerci.

Poveri superbi fra Italia e Francia. Le incarnazioni di un tipo scritturale

di *Giovanni Ricci*

Nel vocabolario dell'infamia si compendia a sufficienza il processo di secolarizzazione dell'immagine del povero fra medioevo ed età moderna. Le ragioni e le fasi di quel processo decisivo sono largamente acquisite. Si è così posto l'accento sul ventaglio di accuse che si abbattono sul povero desacralizzato: pigrizia, immoralità, fraudolenza, simulazione, intemperanza sessuale, ignoranza della fede. La scelta, i tempi e la fortuna dell'uno o dell'altro addebito non sono casuali; e tanto più meritano di essere delucidati, poiché ogni accusa getta luce sull'emittente non meno che sull'oggetto. La superbia è compresa nel vocabolario ingiurioso, seppur non in posizione preminente. Qui ci si allontana dalla immediata comprensione odierna, e in effetti la storiografia ha trascurato di approfondire quella che può sembrare solo una stramba minuzia. Eppure qualcosa spingeva Giulio Cesare Scaligero, sulla metà del Cinquecento, a concepire questa fulminante sentenza: «È cosa ridicola, incredibile e certamente portentosa che miseria e superbia siano unite sotto lo stesso tetto»[1]. Miseria e superbia: stridore di vicine qualità antitetiche, ossimoro concettuale che l'umanista cattolico condanna.

Scopo del contributo sarà appunto di seguire il percorso dell'accusa di superbia addossata ai poveri. C'è dapprima una lunga e astratta preparazione dottrinale. Non è un fiume ricchissimo d'acqua, ma almeno un ruscello ben indivi-

[1] I.C. SCALIGERI ... *Poemata*, pars altera, s.l. [ma Heidelberg] 1574, p. 115 (da *Epidorpidum libri*).

duato che da sant'Agostino scende al basso medioevo[2]. Poi, all'alba dell'età moderna, quando l'immagine del povero prende a deteriorarsi, il povero superbo viene come riscoperto, contestualizzato e riempito di nuovi contenuti: la tipizzazione scritturale si trasforma in un'accusa usabile praticamente. (Nel XV secolo, qualcosa di simile accade all'accusa di mendicante valido, che si materializza dal mare delle dottrine dell'elemosina e trova applicazione sui begardi)[3]. E così, per uno di quegli apparenti paradossi con cui abbiamo imparato a fare i conti – la laicità della politica che si profila all'interno della teocrazia pontificia, il principio della tolleranza che nasce sul fuoco delle guerre di religione[4] – notiamo che la secolarizzazione dell'immagine del povero procede giovandosi anche di una terminologia di impianto religioso, quale è la terminologia della superbia.

I.

1. All'origine, come sempre, un luogo scritturale:

«Tres species odivit anima mea et adgravor valde animae illorum: pauperem superbum et divitem mendacem et senem fatuum et insensatum» (*Ecclus.* 25, 3-4).

Il secondo e il terzo elemento della triade – il ricco bugiardo e il vecchio fatuo – non si fisseranno come luoghi comuni. Invece il povero superbo sì, anche se di rado la derivazione veterotestamentaria verrà esplicitata.

Una domenica di un anno imprecisato (forse il 418) Agostino tenne in Cartagine un sermone ispirato al versetto: «Tibi

[2] Cfr. J. BATANY, *Les pauvres et la pauvreté dans les revues des «estats du monde»*, in M. MOLLAT (ed), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, Paris 1974, pp. 469-471.

[3] Cfr. J.-Cl. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle*, Paris 1978, pp. 137-202.

[4] Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna 1982; A. PROSPERI, *Il grano e la zizzania: l'eresia nella cittadella cristiana*, in P.C. BORI (ed), *L'intolleranza. Uguali e diversi nella storia*, Bologna 1986, pp. 51-86.

derelictus est pauper, pupillo tu eris adiutor» (*Ps.* 9, 14)[5]. Dopo aver ricordato ai ricchi l'obbligo dell'elemosina, che essi facilmente dimenticano per superbia, con improvviso scarto l'oratore introduce il tema della superbia dei poveri: «Chi non ha denaro né vaste ricchezze, non ha ragione di innalzarsi... Perché dunque lodare l'umiltà del povero, se non ha di che insuperbire? Chi potrebbe sopportare il povero superbo? [*Quis autem ferat et inopem et superbum?*]». A differenza della superbia dei ricchi, tutta basata sulle cose materiali, la superbia dei poveri è di ordine spirituale, o preteso tale: «Un mendicante stremato, lacero, affamato, obietta 'A me si deve il regno dei cieli, io infatti sono simile a Lazzaro... e a me è dovuto, non a chi si veste di porpora e bisso'». Ribatte Agostino: «Temo che, prigioniero della superbia, tu non sia ciò che dici di essere. Non disprezzare i ricchi misericordiosi, i ricchi capaci di umiltà. Povero, sii povero, cioè umile... Infatti insuperbisci contro chi ha denaro e gli vuoi togliere il regno dei cieli, mentre può accadere che in lui vi sia l'umiltà che a te manca». Lo scambio di battute si conclude così e consente a Agostino di negare la qualifica di «vero povero» al suo ipotetico interlocutore: «Non hai nulla, ma vuoi essere ricco: cadrai in tentazione», ben più del ricco che «alberga la pietà nel cuore».

L'argomentazione è dunque di ordine esclusivamente morale: superbo è il povero che rivendica il regno dei cieli in virtù della sola povertà, vista come sicuro segno di elezione. Si intravvedono sullo sfondo – ma non si nominano – alcune realtà sociali e dottrinali: aggressive manifestazioni pauperistiche, esperienze del monachesimo estremista, letture rigide della condanna evangelica del denaro, convulsioni generate dal donatismo; a tutto ciò il vescovo d'Ippona contrappone la sua ferrea visione istituzionale. Benché i versetti di *Ecclus.* non vengano menzionati, l'insistenza di Agostino fa pensare che il tema del *pauper superbus* gli stesse molto a

[5] AURELII AUGUSTINI, *Sermones de Vetero Testamento*, ed. C. LAMBOT, Turnholti 1961, pp. 184-191 (sermone XIV).

cuore. Frammentariamente, ma con i medesimi accenti, esso ritorna in numerosi luoghi agostiniani[6].

All'incirca alla stessa epoca risale un altro testo significativo. Il poeta cristiano Commodiano viene variamente collocato nel III o IV secolo – incerta ne è anche la patria. Un suo carme acrostico porta il titolo di *Pauperibus sanis*[7]: sani, cioè non bisognosi di vivere di elemosina. Al povero sano il poeta rivolge questo ammonimento: «Bada soprattutto di non esser chiamato superbo [*ne superbus esse dicaris*]». Il povero che ha un mestiere (*ars*) dovrà perciò aiutare gli altri, quello che non ce l'ha si metterà agli ordini di un potente. Senza grandi sofisticazioni dottrinali, qui si esprime un timore concreto, che vi sia qualcuno che non lavora pur essendone capace. Certi futuri sviluppi sono annunciati meglio che in Agostino – anche se la diversa notorietà dei due autori darà diversa efficacia ai loro testi.

2. Una nuova tappa si colloca a metà del secolo VII, grazie a uno scrittore irlandese conosciuto solo come lo Pseudo-Cipriano; ma in compenso la sua opera (*De XII abusivis saeculi*) ebbe grande influsso su tutto il medioevo. Questa è una scansione forte e esplicita per la storia dottrinale del povero superbo, dal momento che gli viene riservato un intero capitoletto, come si conviene a uno dei dodici abusi del mondo. Eccoli, nell'ordine, i tipi di vita «che strangolano la giustizia»:

> «il sapiente senza opere, il vecchio senza religione, il giovane senza obbedienza, il ricco senza elemosina, la donna senza pudicizia, il padrone senza virtù, il cristiano rissoso, il povero superbo, il re ingiusto, il vescovo negligente, la plebe senza disciplina, il popolo senza legge»[8].

[6] *Sermones*, XXXVI, LXXXV, CCCXLVIA, CCCLXXXIX; *De sermone Domini in monte*, I 11; *Enarrationes in Psalmos*, LXXI 3, CXXXI 26, CXXXII 4; *De opere monachorum*, XXV 33.

[7] COMMODIANI *Carmina*, ed. B. DOMBART, Vindobonae 1887, p. 102 (dalla raccolta *Instructiones*).

[8] S. HELLMANN, *Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi*, Leipzig 1909, p. 32; fonti e fortuna alle pp. 15-19.

«L'ottavo abuso è dunque il povero superbo, che pur non avendo nulla, cresce in superbia [*pauper superbus, qui nihil habens in superbiam extollitur*]»; stoltamente, anziché rattristarsi della sua bassezza, egli «solleva contro Dio la mente gonfia di presunzione e superbia [*supercilioso superbiae tumore inflatam mentem*]». La povertà in se stessa non basta ai fini della salvezza, argomenta lo Pseudo-Cipriano, senza però citare Agostino. «I regni del cielo non sono promessi a tutti i poveri, ma solo a chi vive con umiltà d'animo la scarsezza di beni», dal momento che «vale di più l'umiltà che la mancanza di ricchezze temporali». «Non vi è dubbio che i nullatenenti superbi [*superbos nihil habentes*] sono privi della beatitudine che la povertà comporta». Si rovesciano allora i valori del merito: «Povero fra molte ricchezze è il ricco umile di spirito, mentre il povero superbo è quasi un ricco, pur non avendo nulla, a causa della sua disposizione d'animo». L'ammonizione finale è netta: «Comprendano i poveri ciò che essi sono davvero... e cessino di gonfiarsi di superbia (*mentis tumore superbire*)»[9].

Continuano a esprimersi preoccupazioni dottrinali, come in Agostino e senza le punte di concretezza di Commodiano. Conta però che il povero superbo sia diventato oggetto di trattazione monografica all'interno di una lista di condizioni/comportamenti. Si conferma il modo peculiare con cui il medioevo rappresenta la realtà sociale: mediante schemi religiosi «da cui le categorie economiche e professionali sono espunte» – sono parole di J. Le Goff – sullo sfondo di una «generale regressione del realismo, specialmente del realismo sociale e umano in arte e in letteratura». Il povero superbo – continua Le Goff – è parte di questa «globale tendenza non figurativa» per cui la «società viene assimilata, ridotta a gruppi di peccati». Dissentirei però da Le Goff laddove egli intravvede nella superbia dello Pseudo-Cipriano la «maggior colpa» attribuibile al contadino (*paysan*), e cioè «il desiderio di non restare nella propria umile condizione, quell'ambizione che sarà il grande peccato della so-

[9] *Ibidem*, pp. 49-51.

cietà feudale irrigidita negli ordini»[10]. Tanta concretezza di identificazioni (il contadino) e di dinamiche (l'ascesa sociale) non mi pare adombrata dal testo, né giustificata dal contesto degli altri undici abusi.

3. La tradizione dottrinale, esile ma riconoscibile, giunge a compimento con Raterio. I *Praeloquia* sono l'opera maggiore del vescovo di Verona, scritta durante la prigionia a Pavia nel 935-37. In essa si passano in rassegna tutte le condizioni della vita umana con i loro difetti, e si indicano i rimedi offerti dal Vangelo; di fatto, è la prima rassegna degli «stati del mondo»[11], un genere letterario che avrà grande fortuna nel tardo medioevo. Ai mendicanti è dedicato un intero capitolo. «Sei un mendicante? Ascolta», esordisce l'autore, prima di rovesciare sul malcapitato una valanga di citazioni scritturali (ventun righe) relative alla mendicità. C'è il sospetto che «con questa scusa, come fanno molti, tu voglia accumulare ricchezze o abbandonarti alla pigrizia: sono molti, infatti... i poveri la cui superbia supera l'arroganza dei ricchi [*quorum superbia elationem divitum excedit*]». Si riafferma qui il rovesciamento dei meriti fra poveri e ricchi, con l'aiuto di una nuova massa di citazioni (ma non dello Pseudo-Cipriano, che pur Raterio conosceva[12]). Vengono poi le esortazioni pratiche: «Sappi che non sei esentato dalle opere di misericordia»; anche se gravemente invalido, «offri a Dio ciò che puoi». «Ma guai a te se, potendo vivere del tuo lavoro, per poltroneria sfrutti le fatiche d'altri». C'è infine il caso che da sempre legittima la mendicità, e cioè la numero-

[10] J. LE GOFF, *Les paysans et le monde rural dans la littérature du Haut Moyen Age (Ve-VIe siècles)*, in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto Medioevo*, Spoleto 1966, pp. 729-731 (nell'interpretazione seguìto da E. SERENI, *Rustici, villani, pagani*, in *Storia d'Italia*, edd. R. ROMANO-C. VIVANTI, I, Torino 1972, pp. 173-174, e poi da M. ROUCH, *Les communautés rurales de la campagne bolonaise et l'image du paysan dans l'oeuvre de Giulio Cesare Croce*, Thèse de Doctorat, Université d'Aix-Marseille I, Lille 1984, pp. 106-116).

[11] Cfr. J. BATANY, *Les pauvres et la pauvreté*, cit., p. 470.

[12] Cfr. S. HELLMANN, *Pseudo-Cyprianus*, cit., p. 17.

sa prole. Ma Raterio, spregiudicato, consiglia: «Se ci riesci, col consenso di tua moglie, trattieniti, e va' a lavorare così da sostentare te e gli altri... mendica solo quel tanto che basta, e temi il superfluo»[13].

Questo testo, tutto costruito secondo retorica, forma l'anello di congiunzione fra la dottrina etica sin lì prevalente e un tipo di preoccupazioni materiali destinato a rafforzarsi in futuro: sorprende, nella sua precocità, l'invito alla continenza per ragioni esclusivamente economiche. Il punto di partenza teorico – superbia come pretesa di salvezza – è stato dimenticato, e in avvenire prenderà altre strade, in particolare connettendosi con la questione della predestinazione. Molto modernamente, povero superbo è già diventato colui che non segue i precetti religiosi, non ottempera alla nuova etica del lavoro, si riproduce senza discernimento. La secolarizzazione dell'immagine del povero, quando avverrà, troverà a disposizione materiali già elaborati, fra cui la critica di Raterio eccelle. Anche se, a onor del vero, va riconosciuto che Raterio colpisce duramente ogni razza d'uomini, compresa la nobiltà di sangue[14].

Nel mezzo millennio trascorso dall'età di Agostino il *pauper superbus* è stato menzionato da una quindicina almeno di altri autori, fra cui alcuni grandi (Cassiodoro, Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile...)[15]. Ma non direi che i loro episodici interventi modifichino il senso dell'evoluzione qui esposta.

4. Sulla strada ormai aperta si ritrovano altri slittamenti rispetto alla pura dottrina. Molte libertà sono concesse, data la modalità di ricezione degli scritti patristici nel Medioevo,

[13] RATHERII *Praeloquiorum libri sex*, in *PL*, CXXXVI, coll. 186-188 (*De mendico*).

[14] Cfr. G.M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, pp. 57-59.

[15] Lo spoglio è stato facilitato dal *Data Base* per la tradizione occidentale latina approntato dalla Università cattolica di Louvain-La-Neuve: *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Turnhout 1991. Ringrazio Pier Cesare Bori per l'aiuto fornitomi su questo punto.

modalità spesso così sconcertante per noi[16]. Nella letteratura degli «stati del mondo» fa capolino, poco a poco, anche lo 'stato' di povertà, pur con qualche difficoltà di raccordo rispetto al modello della società tripartita[17]. È comunque uno stato 'diverso', e capita che i testi francesi non rinuncino a sfruttare le possibilità linguistiche offerte dalla rima fra *divers* e *pervers*. Sempre in questi testi, nel secolo XIII e, più, nel XIV, il povero superbo torna a essere centrale. Si tratta ora di colui che rifiuta di integrarsi nella società, ostinandosi colpevolmente a mendicare[18]. Una forte trasformazione dell'immagine generale del povero sottostà a questa impostazione, in parallelo col temibile presentarsi sulla scena sociale di nuove masse di sradicati. Verso il 1270, nella parte del *Roman de la Rose* scritta da Jean de Meun, la superbia (*orgueill*) compare fra le peculiarità morali del povero: a certificarlo è qualcuno che di frodi se ne intende, il furbo *Faux Semblant,* figlio di *Hypocrisie* e di *Tromperie*[19]. Il tema della povertà superba è stato messo decisamente al servizio del processo di secolarizzazione della povertà. Ciò sembra essere accaduto in Francia per la prima volta, e ne verrà, in seguito, un particolare radicamento francese del povero «superbo» (*glorieux*, *orgueilleux*). Se le cose stanno davvero così, non saprei però trovare spiegazioni plausibili – anche se va richiamata la precoce durezza delle misure contro oziosi e vagabondi varate in Francia a metà del XIII secolo, proprio mentre si fanno strada i primi testi letterari sui falsi mendicanti[20].

[16] Cfr. E. DEKKERS, *Le succès étonnant des écrits pseudo-augustiniens au Moyen Age*, in *Fälschungen im Mittelalter*, V, Hannover 1988, pp. 361-368.

[17] Cfr., in generale, O. NICCOLI, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini*, Torino 1979, pp. 23-34.

[18] Cfr. J. BATANY, *Les pauvres et la pauvreté*, cit., pp. 483-485.

[19] G. DE LORRIS-J. DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, ed. F. LECOY, II, Paris 1973, p. 113 (v. 11925). Cfr. A. FASSÒ, *Come in uno specchio. «Songe» e «mensonge» da Chrétien de Troyes a Jean de Meun*, in F. CARDINI (ed), *La menzogna*, Firenze 1989, pp. 74-90.

[20] Cfr. E. VON KRAEMER, *Le type du faux mendiant dans les littératures romanes depuis le Moyen Age jusqu'au XVIIe siècle*, Helsingfors 1944, pp. 6-14, 27-28.

Altrove – in Italia – si ribadisce che povertà e superbia sono fra loro inconciliabili. L'occasione può essere offerta da un luogo letterario come quello dantesco di Provenzan Salvani, che, «presuntuoso» e «glorioso» com'era, si costrinse a mendicare il riscatto per un amico prigioniero di Carlo d'Angiò:

> «liberamente nel campo di Siena
> ogni vergogna disposta, s'affisse;
> e lì, per trar l'amico suo di pena,
> che sostenea nella prigion di Carlo,
> si condusse a tremar per ogne vena» (*Pg.* XI 134-138).

Ecco il commento trecentesco del Lana: «superbissima persona... quasi tremava per ogni sentimento perché la superbia lo strignea a dovere avere la detta moneta altrimenti che per prieghi», ma «la vergogna fa tremare e disuperbire»[21]. Non diversamente il Buti («fu nel mondo presuntuoso... e superbo»), l'Ottimo e, più tardi, il Vellutello: «Provenzano ... deponuto ogni superbia, cominciò humilissimamente a pregar i suoi cittadini»[22]. Insomma, chi chiede non può essere superbo. Pare un'ovvietà, ma è già il frutto di un'evoluzione, poiché in origine la superbia che incombeva sui poveri era altra cosa.

La superbia, infine, trova sede preferenziale nella categoria specifica del decaduto, o povero vergognoso. In qualche modo lo è anche Provenzano, seppur momentaneo e volontario, perché travagliato da un conflitto fra superbia e vergogna che agli esegeti di Dante non sfugge. La dinamica sociale sta rendendo attuale la questione[23] e un famoso do-

[21] D. DEGLI ALLAGHERII, *Comedia... col commento di Jacopo della Lana*, ed. L. SCARABELLI, II, Bologna 1866, pp. 132-133.

[22] Cfr. F. DA BUTI, *Commento... sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri*, ed. F. GIANNINI, II, Pisa 1860, pp. 265-266; *L'Ottimo commento della Divina Commedia*, II, Pisa 1828, pp. 192-193; D. ALIGIERI, *La comedia... con la nova espositione di Alessandro Vellutello*, in Vinegia, Francesco Marcolini, 1544, pp. AC IIr.

[23] Cfr., di chi scrive, *Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale*, in «Annales, ESC», XXXVIII, 1983, pp. 158-177.

menicano, Domenico Cavalca, coglie le implicazioni psicologiche sollevate dai casi di povertà relativa:

«Questa sì fatta povertade è di molto maggiore afflizione che l'altra: essendo che la superbia si confonde e vergogna di non poter fornire lo stato suo, né tenere come vorrebbe e sì richiede il grado»[24].

Tratto da un'operetta di ascetica, il passo è bene attento alle pressioni sociali, agli orizzonti mondani: cosa rara in un tipo di letteratura che preferisce descrivere la povertà nei classici termini evangelici. Intanto sono poste le basi di un nodo conflittuale, fra povertà, vergogna e superbia, che acquisterà grande rilievo. Ma già nel IX secolo Giovanni Diacono, primo agiografo latino di san Nicola, accusava di sentirsi «illustris» (superbo?) il nobile povero che preferiva prostituire le figlie anziché lavorare manualmente[25]. All'episodio l'iconografia del tardo medioevo assicurerà vasta diffusione[26].

5. Un sistematico spoglio dei testi medievali sulla superbia permetterebbe di precisare cronologia e specie stesse del vizio, che la letteratura moralistica del tempo tripartiva in «arroganza», «vanagloria», «presunzione»[27]. A giudizio dell'Ottimo, Provenzano peccava appunto di presunzione:

[24] D. CAVALCA, *Disciplina degli Spirituali*, ed. G. BOTTARI, Milano 1838, p. 116. Cfr. Ch.-M. DE LA RONCIÈRE, *Pauvres et pauvreté à Florence au XIVe siècle*, in M. MOLLAT (ed), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, cit., p. 688.

[25] Cfr. P. CORSI, *La «Vita» di san Nicola e un codice della versione di Giovanni Diacono*, in «Nicolaus», VII, 1979, p. 366; e, di chi scrive, *Donzelle in pericolo e fanciulli in salamoia. Una immagine indisciplinata e la sua normalizzazione*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 373-406.

[26] Cfr. M.D. TAYLOR, *Gentile da Fabriano, St. Nicholas, and an Iconography of Shame*, in «Journal of Family History», VII, 1982, pp. 321-332.

[27] Cfr. le voci *Superbia*, di F. FORTI, *Superbire* e *Superbo*, di D. CONSOLI, in *Enciclopedia dantesca*, V, Roma 1976, pp 484-488; si veda anche la voce *Salvani Provenzano*, di M. PUPPO, *ibidem*, IV, Roma 1973, pp. 1089-1090.

«quando alcuno nella sua mente se antimette alli altri ed imprende cose oltre a suo dovere e potere»[28]. In questi termini, sostanzialmente, si fisserà nel tempo la definizione della superbia-presunzione. Lo stesso Montaigne non farà che riformularla marginalmente: «un'affection inconsidérée, dequoy nous nous cherissons», composta da «s'estimer trop et n'estimer pas assez autruy»[29].

Sta di fatto che *superbia* – accanto a *avaritia* – nel medioevo è peccato solitamente attribuito ai *potentes*, siano nobili o chierici; può essere sinonimo di esercizio abusivo della forza, o addirittura di ribellione politica[30]. «Fa spessamente povertà fallire, / richeça insuperbire»: Francesco da Barberino, verso il 1300, associa la superbia alla ricchezza, non alla povertà, che invece conduce ad altri vizi («fallire»)[31]. Ma in questa direzione il dossier potrebbe ampliarsi a dismisura. E non dimentichiamo che lo stesso Agostino, prima di introdurre la superbia dei poveri, aveva preso le mosse dalla più prevedibile superbia dei ricchi.

Mi chiedo se sia questa comune lontananza della superbia dal mondo della povertà ad aver prodotto curiosi silenzi in studiosi di grande sensibilità e competenza specifica. Se B. Geremek, nel riprendere le accuse di Raterio ai poveri, sceglie di nominare l'invidia e l'avidità e di tacere della superbia[32]; più difficile è capire perché K. Bosl, parafrasando i

[28] *L'Ottimo commento*, cit., II, p. 170.

[29] M. DE MONTAIGNE, *Essais*, ed. M. RAT, II, Paris 1962, pp. 31-33 (*De la præsumption*).

[30] Cfr. A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Società e potere nella Germania del XII secolo: Gerhoch di Reichersberg*, Firenze 1974, pp. 33, 321-327; K. BOSL, *Modelli di società medievale*, trad. it., Bologna 1979, pp. 97-98, 124.

[31] FRANCESCO DA BARBERINO, *I Documenti d'Amore*, ed. F. Egidi, II, Roma 1912, p. 167. Cfr. R. MANSELLI, *De Dante à Coluccio Salutati: discussions sur la pauvreté à Florence au XIVe siècle*, in M. MOLLAT (ed), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, cit., pp. 642-643.

[32] Cfr. B. GEREMEK, *Povertà*, in *Enciclopedia Einaudi*, X, Torino, 1980, pp. 1068-1069 (ora anche nel suo *Uomini senza padrone. Poveri e marginali tra medioevo e età moderna*, Torino 1992, p. 200).

dodici abusi dello Pseudo-Cipriano, sistematicamente ne enumeri solo undici e cancelli sempre il *pauper superbus*[33].

II.

6. Alla fine del medioevo alcuni punti sono fissati: nei poveri si trova spesso qualcosa che non dovrebbe esserci, la superbia; essa ha già assunto contenuti pratici, lontani dalla dottrina iniziale. Ma tutti i profili della superbia dei poveri, è l'età moderna a disegnarli. Su una fenomenologia potenzialmente disparata affonderò qualche colpo di sonda esemplificativo – senza dimenticare che all'interno del vizio della superbia le dimensioni individuali trovano crescente sviluppo in età moderna, affiancandosi alle dimensioni sociali qui ricostruite. In ogni caso, la presenza della parola chiave, «superbia» (o di suoi accertati sinonimi) traccia rigorosamente la via dell'indagine. «Per lo storico, un sentimento esiste solo una volta che abbia passato la soglia che lo fa accedere al suo statuto linguistico», ha notato J. Starobinski, nel criticare i tentativi di sovrapporre al passato la griglia esplicativa della psicologia di oggi. È il «passaggio alla verbalizzazione» che «contribuisce a fissare, a propagare, a generalizzare l'esperienza affettiva»; «la storia dei sentimenti non può quindi essere altro che la storia dei termini in cui l'emozione si è enunciata»[34]. Il nominalismo è dichiarato e programmatico.

Nel 1550, l'irrequieto prete vercellese Lorenzo Davidico dedica a Giulio III un trattato devozionale; il titolo è *Anotomia delli vitii*, «e massime della superbia da pochi conosciuta», precisa subito l'incipit. In effetti il vero argomento del

[33] Cfr. K. BOSL, *Potens und Pauper*, in *Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen 1963, p. 85 (poi anche nel suo *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, München-Wien 1964, pp. 132-133; trad. it. in *La concezione della povertà nel Medioevo*, ed. O. Capitani, Bologna 1981³, pp. 147-148).

[34] J. STAROBINSKI, *Il concetto di nostalgia*, in A. PRETE (ed), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano 1992, pp. 85-86.

libro è la superbia, considerata il peccato più grave, fonte delle nuove «lutheranesche opinioni» e da sempre associata all'eresia – di cui lo stesso Davidico sarà poi inquisito. Il viaggio attraverso il «labirintho de vitii» della superbia è lungo, disordinato ma pieno di sottigliezze. Fra queste, l'elaborazione di categorie come quella di «superbesca vergogna»: «superbo è... chi se vergogna della sua parentella ignobile, d'una compagnia mal vestita o camera o casa non sí ben ornata... come vorria la superbia, per la quale l'huomo vorria pur parer grande, civile, liberale, ricco, generoso e amico delli buoni compagni». In breve, nella superbia viene ravvisata la causa di «molte abusioni del secolo»[35]. Sarà anche un'assonanza casuale, ma non si può fare a meno di ripensare al *pauper superbus* dello Pseudo-Cipriano, uno dei «dodici abusi del secolo».

Negli stessi anni di Davidico, abbiamo visto che lo Scaligero dà enfasi al tema della povertà superba, omettendone, quasi fossero scontati, i contenuti. Passa qualche tempo e troviamo esplicitato un filo di collegamento con la riflessione patristica un po' meno esile di quello ipotizzato in Davidico. L'*Iconologia* di Cesare Ripa, uscita a Roma nel 1593, conosce per oltre un secolo e mezzo una decina di fortunate riedizioni. Una delle più rinnovate è la settima, pubblicata postuma a Padova nel 1625 con le aggiunte dell'epigrafista Giovanni Zaratino Castellini. Fra varie voci nuove, ne compare una dallo strano titolo: *Alterezza in persona nata povera civile.* L'emblema mostra una fanciulla cieca con indosso una lussuosa «clamidetta», sotto la quale si intravvede una stracciata «veste» cinerea. «La ricca pomposa clamidetta... ne dimostra che l'altiero... si stima e tiene di essere di gran lunga superiore a gli altri... La brutta veste di vilissimo pregio... denota che l'altiero e il superbo è di niun valore». E qui giunge l'inattesa conclusione:

[35] L. DAVIDICO, *Anotomia delli vitii nuovamente composta,* in Firenze 1550, pp. 1r, 10v e «Al devoto lettor salute» (s.p.). Cfr. M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori,* Firenze 1992, in part. pp. 75-88.

«Però nel povero particolarmente è di estrema bruttezza l'essere altiero e superbo, come dice s. Agostino in questi, *Superbia magis in paupere quam in divite damnatur*»[36].

L'uso di Agostino è semplificato e impreciso, come sempre fa l'*Iconologia* con le sue fonti: alla lettera, infatti, questa citazione non risulta[37]. Agostino è comunque dichiarato – cosa che, nello specifico, non accadeva più – e posto al servizio di un'accusa concreta e sempre più attuale. Siamo lontani dal procedere dei trattati medievali sulla povertà, quando le citazioni garantivano all'argomentare una sorta di perennità atemporale[38]; quando le eredità intellettuali erano vissute come «giustapposizione di testi senza contesto» – ha notato J. Le Goff – «di parole senza discorso, di gesti senza azione»[39]. Ora, al contrario, il tempo della storia urge attorno ai testi, che cessano di funzionare fuori contesto. Le parole diventano discorso, i gesti si fanno azione, e l'accusa di superbia dei poveri dilaga, incontrandosi anche col gusto barocco per le contrapposizioni iperboliche. Ma che attenderci, se la povertà in se stessa ha perso ogni valore mistico? «Donna pallida e furiosa vestita di negro», la dipinge l'iconologo; e spiega:

«Il color nero, perché è nuntio di morte e di cose spiacevoli, ci dà ad intendere che la povertà è cosa fastidiosa, difficile, luttuosa e miserabile... è mancamento delle cose necessarie all'huomo per sostegno della vita e acquisto della virtù»[40].

7. Laboratorio di politiche sociali, la crisi veneziana di sus-

[36] C. RIPA, *Della novissima iconologia*, in Padova, Pietro Paolo Tozzi, 1625, pp. 620-22.

[37] Quanto meno in *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, cit.

[38] Cfr. J.-Cl. SCHMITT, *Les citations bibliques et canoniques dans les traités médiévaux sur la pauvreté (XIVe-XVe siècles)*, in M. MOLLAT (ed), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, cit., in part. p. 548.

[39] J. LE GOFF, *Travail, techniques et artisans dans les systémes de valeur du Haut Moyen Age (Ve-Xe siècles)*, in *Artigianato e tecnica nella società dell'alto Medioevo occidentale*, Spoleto 1971, p. 244.

[40] C. RIPA, *Della novissima iconologia*, cit., pp. 521-522.

sistenza del 1527-29 ha giustamente attirato l'attenzione degli storici[41]. L'afflusso incontrollato di poveri in città indusse il Senato a sperimentare leggi nuove di controllo e contenimento. Anche in Terraferma l'intensità della sfida esasperò i sentimenti collettivi, produsse slanci polarizzati di carità e di ostilità. Una lettera del nobile Luigi da Porto, inviata da Vicenza a Venezia nel marzo del 1528, bene registra i due atteggiamenti davanti alla «miseria de morti et affamati che si veggono qui». Da un lato si dice di poveri «che son ne le case nascosti, che patiscono de desagio per fame»; a questi gli «homeni di pietà» pensano con struggimento, «sapendo lor bisogni et la lor modestia et vergogna de la lor fortuna». D'altro lato vi son poveri che percorrono continuamente la città, entrano in cortili e case, «dove vengono tuo malgrado con inusitata prosontione, et senza alcun timor de minaccia, fatta da la lor inusitata fame»[42].

Le opere fondate a Vicenza da Bernardino da Feltre per sostentare «i nobili poveri nelle case, i miseri mendicanti nelle piazze»[43], non bastano più. Eppure qui si parla di «presunzione», che sembra essere, tecnicamente, una delle tre specie tradizionali della superbia (ma forse c'è anche l'eco del formulario legislativo veneto: «nessun ardisca over presuma...»). La «inusitata fame» non giustifica, evidentemente, la «inusitata prosontione» dei mendicanti. Presuntuosi – superbi – sono dunque i poveri non inseriti nei quadri della carità istituzionalizzata, coloro che non attendono in casa le visite dei benefattori, forse non hanno nemmeno una casa, non sono modesti, silenziosi, vergognosi. Presuntuosi – superbi – sono gli ultimi nella scala della povertà,

[41] Cfr. B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia. 1500-1620*, trad. it., Roma 1982, pp. 260-277; B. GEREMEK, *La pietà e la forca*, Roma-Bari 1986, pp. 135-142.

[42] In M. SANUTO, *I Diarii*, XLVII, Venezia 1897, coll. 147-148 (peggiore l'edizione in L. DA PORTO, *Lettere storiche dall'anno 1509 al 1528*, ed. B. Bressan, Firenze 1857, pp. 326-327). Cfr. G. MOMETTO, *Per una storia della popolazione in età moderna*, in *Storia di Vicenza*, III 1, edd. F. BARBIERI-P. PRETO, Vicenza 1989, p. 4.

[43] *Acta Sanctorum*, Sept. VII, p. 935.

uomini che lottano per non morir di fame. La congiuntura storica offre una inaudita incarnazione al modello del povero superbo.

Anni prima, ai tempi della Lega di Cambrai, lo stesso Luigi da Porto aveva sostenuto assiomi più collaudati, mettendo la superbia in relazione non già con la povertà, bensì ancora con la ricchezza:

«Io sempre ho udito dire, che la pace fa ricchezza; *la ricchezza fa superbia*; la superbia fa ira; la ira fa guerra; la guerra fa povertà; *la povertà fa umanità*; la umanità fa pace; e la pace, come dissi, fa ricchezza: e così girano le cose del mondo»[44].

Ma allora, nel 1509, era lo storiografo e politologo a ragionare; nel 1528, invece, parla lo spaventato notabile vicentino. La filastrocca da lui «sempre» udita farà altra strada nel secolo. Sotto il titolo di «Ruota dello stato humano», nel 1575 la ripropone in breve Stefano Guazzo:

«Vedete per lo più figliuoli nati poveri divenir ricchi per industria, et i nati ricchi divenir poveri per ozio, il che ci significa quella piacevol ruota, la qual dice, Ricchezza fa superbia, superbia fa povertà, povertà fa humiltà, humiltà fa ricchezza, ricchezza fa superbia»[45].

Eliminate alcune sequenze, resta un apoftegma tutto incentrato sul rapporto fra ricchezza, superbia e povertà. Con un'importante specificazione causale: la superbia può generare povertà.

8. È un altro aspetto della superbia dei poveri, ben in sintonia con lo spirito di un'età rifeudalizzata. Il nobile povero

[44] L. DA PORTO, *Lettere storiche*, cit., p. 26 (corsivi miei). Cfr. A. DANIELE, *Attività letteraria*, in *Storia di Vicenza*, cit., III 2, Vicenza 1990, pp. 46-47.

[45] S. GUAZZO, *La civil conversatione*, in Vinegia, Altobello Salicato, 1575, p. 334; nell'edizione a cura di A. QUONDAM (Modena 1993), cfr. I, pp. 188, 380; II, p. 332 (senza identificazione di Da Porto come fonte o tramite).

non manca «di quello che al sostentamento dell'umana vita è necessario» – si legge nel 1585 nei *Discorsi* del ferrarese Annibale Romei – ma «delle cose superflue di che se ne va gonfia la superba nobiltà»; e pertanto «ben mille volte al dì dolendosi del suo bel nascimento, come quello che si vergogna darsi al vil guadagno, in gran miseria langue»[46]. È la povertà dei sempre più numerosi decaduti privilegiati, che si sforzano di occultarla o negarla con un sentimento misto di superbia e vergogna.

E che da superbia derivi povertà, lo mostra la storia esemplare del pittore Leonello Spada, morto nel 1622. Narra il biografo dei pittori bolognesi, Carlo Cesare Malvasia, che Leonello lavorò bene finché fu «bisognoso»; ma poi, ottenuto il favore del duca di Parma Ranuccio I, «prese in odio i pennelli». Si imparentò «nobilmente» e ne fu «reso superbo», «infingardo», «odioso» e «insolente». Infine la morte del duca lo ripiombò in «tanto bisogno» che, «se da parenti non veniva aiutato, non sapea come vivere», poiché più «non sapea ridursi al faticare». E dopo aver maritato a un nobile la prima figlia, fu costretto a dare la seconda a un «vile coltellaio»[47]. Una parabola familiare in cui superbia e povertà sono inestricabilmente collegate.

Non urta la nostra sensibilità che un nobile decaduto o un pittore sfaccendato ottengano la qualifica di povero superbo. Ma un senso di estraniamento ci coglie davanti alla supposta presunzione (superbia) degli affamati vicentini del 1528. All'opposto, notiamo l'assenza dell'accusa di superbia per quei poveri di famiglia illustre che nella Firenze del 1475 chiedono

[46] In A. SOLERTI, *Ferrara e la corte estense nella seconda metà del secolo decimosesto. I «Discorsi» di Annibale Romei*, Città di Castello 1891, p. 217. Cfr. C. DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari 1988, p. 172; e, di chi scrive, *Annibale Pocaterra e i «Dialogi della vergogna». Per la storia di un sentimento alla fine del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVII, 1991, pp. 63-64.

[47] C.C. MALVASIA, *Felsina pittrice. Vite de' pittori bolognesi*, II, Bologna 1841, pp. 73, 78-79.

aiuto per acquistare abiti di gala o recarsi ai bagni termali[48]; o che nella Napoli dell'ultimo Seicento si lamentano di avere un solo servitore[49] – d'altronde, già nel 1562 il giurista Cornelio Benincasa affrontava la questione dei servi dei *pauperes*[50], una realtà ben nota alle società di ordini[51]. E nessuno critica i borghesi di Ginevra che, rovinati dalla crisi del 1649, non osando mendicare, mandano a farlo i loro domestici[52]. I confini della povertà superba conservano margini variabili e imprevedibili, propri di un oggetto storiografico che attraversa il tempo con continuità ma anche con esilità.

Per cui, ancora, non incontriamo fioritura di poveri superbi in luoghi dove penseremmo di trovarli. Non nella letteratura di furfanteria diffusa in tutt'Europa nella prima età moderna[53]. E neppure nelle grandi dispute dottrinali della scuola di Salamanca, a metà del Cinquecento, spasmodicamente

[48] Cfr. A. SPICCIANI, *L'archivio fiorentino dei Buonomini di San Martino: fonti per lo studio della povertà nella seconda parte del XV secolo*, in «Bollettino storico pisano», XLIV-XLV, 1975-76, p. 434; dello stesso, *Aspetti finanziari dell'assistenza e struttura cetuale dei poveri vergognosi fiorentini al tempo del Savonarola*, in *Studi di storia economica toscana nel Medioevo e nel Rinascimento in memoria di Federigo Melis*, Pisa 1987, pp. 343-344.

[49] Cfr. S. MUSELLA, *Il Pio Monte della Misericordia e l'assistenza ai «poveri vergognosi» (1665-1724)*, in G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, I, Napoli 1982, p. 323.

[50] C. BENINCASA, *De paupertate ac eius privilegiis*, in *Tractatus illustrium in utraque... juris facultate jurisconsultorum*, XVIII, Venetiis 1584, p. 156v. Cfr. S. BERTELLI, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, Firenze 1978, pp. 143-144.

[51] Cfr. J.-P. GUTTON, *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris 1981, p. 7.

[52] Cfr. A.M. PIUZ, *Alimentation populaire et sous-alimentation au XVIIe siècle. Le cas de Genève et de sa région*, in J.-J. HÉMARDINQUER (ed), *Pour une histoire de l'alimentation*, Paris 1970, p. 135.

[53] Riscontri possibili su un terreno ora ben dissodato. Cfr. *Il libro dei vagabondi*, ed. P. CAMPORESI, Torino 1973; P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bologna 1978, pp. 127-175; R. CHARTIER, *Figure della furfanteria: marginalità e cultura popolare in Francia tra Cinque e Seicento*, prefazione di C. GINZBURG, trad. it., Roma 1984; B. GEREMEK, *La stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*, ed. F.M. Cataluccio, trad. it., Milano 1988.

incentrate sul modo di discernere veri e falsi poveri[54]. E dire che, in questo secondo caso, il mondo circostante non era avaro di esempi. Giovanni Negro, segretario dell'oratore veneto in Spagna Andrea Navagero, scriveva da Granada nel 1526 che i «mori lavorano, et non fanno secondo che si fa nel resto di Spagna che tutti si tengono idalghi cioè gentilhomeni et non voleno lavorare». Concludendo poi:

«Così con questa sua superbia se ne moreno di fame et vanno furfatando il mangiare da questo et da quello... O superbia et vanità infinita che vi è in questa Spagna!»[55].

L'intelligente osservatore ci segnala che la specifica accentuazione spagnola della nozione di onore[56] richiederebbe anche per il povero superbo uno specifico fronte di ricerca.

9. In Francia, dal tardo Seicento in avanti, la fenomenologia del povero superbo si allarga. A un primo sguardo, la prospettiva sembra quella già incontrata in Italia, con la perenne dialettica fra vergogna e superbia. Più ossessiva però in Francia è l'insistenza sul tema, come già vi accadeva ai tempi della letteratura medievale sugli «stati del mondo». Dalla differenza di quantità derivano anche varie modulazioni che intaccano la sostanza qualitativa dell'oggetto.

A Marsiglia lo stabilimento della *Miséricorde* organizzava distribuzioni regolari di carne e brodo. I poveri di buona

[54] Cfr. K. DEURINGER, *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca*, Freiburg 1959, pp. 76-77 e *passim*; B. GEREMEK, *La réforme de l'assistance publique au XVIe siècle et ses controverses idéologiques*, in V. BARBAGLI SPAGNOLI (ed), *Domanda e consumi, livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, Firenze 1978, pp. 187-204.

[55] In M. SANUTO, *I Diarii*, XLI, Venezia 1894, coll. 749-750 (ringrazio Ottavia Niccoli per questa indicazione). Cfr F. RICHER-ROSSI, *Les Espagnols vus par les Vénitiens au milieu du XVIe siècle*, in J. DUFOURNET-A.C. FIORATO-A. REDONDO (edd), *L'image de l'autre Européen, XVe-XVIIe siècles*, Paris 1992, pp. 142-143.

[56] Fra un'ampia letteratura, cfr. almeno Cl. CHAUCHADIS, *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, Paris 1984, pp. 111-161.

famiglia, dopo che un medico ne aveva certificato lo stato di bisogno, erano iscritti su un registro con un nome in codice, a tutela della loro onorabilità. L'espediente era utilizzato comunemente un po' ovunque e in sé non ha nulla di strano. Il regolamento marsigliese consiglia però di non dar nulla a coloro che, «scioccamente superbi [*sottement glorieux*] vogliono sì il denaro e il brodo della *Miséricorde*, ma non che il medico li visiti»[57]. In questi termini, la disposizione resta ambigua e solo l'osservazione di un contesto più vasto permette di chiarirla. Infatti, nell'accezione diffusa, superbo (*glorieux*) è in Francia l'uomo del popolo che cerca di sfuggire alle inquisizioni imposte da una concezione della carità sempre più restrittiva; è chi beneficia delle elemosine previste per i poveri segreti, ma illegalmente, poiché il lavoro, medicina generale della povertà, a lui non è pregiudizievole[58]. Qui, per una volta, la tassonomia sociale coincide con una figura letteraria codificata da un celebre «specchio di furfanteria» seicentesco, *Il vagabondo* di Rafaele Frianoro[59].

Così concepiti, i poveri superbi acquistarono rilievo, tra gli anni ottanta e novanta del Seicento, nell'attività dei gesuiti Honoré Chaurand e André Guevarre. Essi percorsero Bretagna, Provenza, Linguadoca e altre province, fondando un centinaio di ospedali generali e *Bureaux de Charité*[60]. Ani-

[57] Cfr. G. VALRAN, *Misère et charité en Provence au XVIIIe siècle*, Paris 1899, p. 125. Cfr. anche O.H. HUFTON, *The Poor of Eighteenth-Century France, 1750-1789*, Oxford 1974, pp. 214-215 e *passim*; C. JONES, *Charity and Bienfaisance. The treatment of the poor in the Montpellier region, 1740-1815*, Cambridge 1982, pp. 53-56.

[58] Cfr. J.-P. GUTTON, *La société et les pauvres. L'exemple de la Généralité de Lyon. 1534-1789*, Paris 1971, p. 9.

[59] Cfr. *Il libro dei vagabondi*, cit., p. 160.

[60] Ancora utili: Ch. JORET, *Le P. Guevarre et les Bureaux de Charité au XVIIe siècle*, in «Annales du Midi», I, 1889, pp. 340-393; A.-A. DE BACKER-C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1891-92, II, coll. 1101-1102, e III, coll. 1924-1925; C. PAULTRE, *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime*, Paris 1906, pp. 218-296. Cfr. anche J.-P. GUTTON, *La société et les pauvres*, cit., pp. 394-417; e naturalmente, M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it., Milano 1976, pp. 72-110.

mate anche da spirito anticalvinista – sono gli anni della revoca dell'Editto di Nantes – queste iniziative di carità pubblica forzano gli schemi tradizionali. Il sospetto e la malevolenza nei confronti dei poveri sono portati all'estremo, fino a sollecitare l'emanazione del divieto canonico dell'elemosina individuale. Nella dura lotta, ogni possibile aggancio concettuale viene valorizzato; né si applicano troppe sottigliezze in imprese fondate, fiduciosamente, «alla cappuccina».

Anche i *Bureaux* dovranno costruire un catalogo dei poveri, a seguito di un'inchiesta rigorosa. In questo baderanno a non farsi sviare dai poveri superbi, ossia da salariati e artigiani che, a fini di truffa, rivendicano il diritto al soccorso senza rendere pubblica la loro povertà. «Senza questa distinzione, tutti si direbbero poveri vergognosi per sfuggire all'inchiesta»[61]; ossia tutti simulerebbero fingendo di dissimulare. La preoccupazione per il nome abusivamente celato, segno di superbia in artigiani e mercanti poveri, si ritrova anche in situazioni più tranquille delle tumultuose missioni gesuitiche. Contro coloro «che mascherano i loro nomi» si scagliano i coevi statuti della compagnia di carità della parrocchia parigina di *Saint-Eustache*[62]. Si intravvede sullo sfondo il largo tema della simulazione, oggetto all'epoca di crescente attenzione negli ambiti più vari, dal pensiero teologico e politico all'accertamento della santità, a molte manifestazioni della vita sociale[63].

[61] Cfr. G. VALRAN, *Misère et charité*, cit., pp. 370-372.

[62] Cfr. L. CAHEN, *Les idées charitables à Paris au XVIIe et au XVIIIe siècles d'après les règlements des compagnies paroissiales*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», II, 1900-1901, pp. 5-22; L. LALLEMAND, *Histoire de la charité*, IV 2, Paris 1912, pp. 361-362.

[63] Cfr. B. CROCE-S. CARAMELLA (edd), *Politici e moralisti del Seicento*, Bari 1930, pp. 301-302; A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze-Chicago 1974, pp. 58-68; G. POZZI, *Occhi bassi*, in E. MARSCH-G. POZZI (edd), *Thematologie des Kleinen. Petits thèmes littéraires*, Fribourg 1986, in part. p. 172; R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari 1987, pp. 3-48; P. BURKE, *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, trad. it. Roma-Bari 1988, pp. 16-19; F. ERSPAMER,

10. È noto che una parte importante delle iniziative di Chaurand e Guevarre si svolse anche in Italia, a Roma, in Toscana e in Piemonte. Come già in Francia, uscì una cascata di opuscoli molto simili fra loro – il primo a Roma nel 1693 – tesi a smontare le ragioni degli avversari delle nuove politiche di carità[64]. Va sottolineato che negli opuscoli italiani l'insistenza sul povero superbo si attenua, pur non venendo meno, in generale, l'ostilità per «i poveri del Diavolo, nemici del buon ordine, infingardi, mentitori, ubbriachi e dishonesti»[65]. Non casualmente, la più vicina ai linguaggi francesi è la documentazione relativa al piano assistenziale piemontese del 1716-17, espressione della volontà assolutistica del primo re sabaudo, Vittorio Amedeo II. Vi si legge che «il povero superbo... nasconde la sua povertà per alterigia e furfanteria». Sembrerebbe un'allusione ai decaduti che profittano dei privilegi di segretezza riconosciuti dalla precedente giurisprudenza sabauda[66] – sulla scia di tutto quanto il pensiero giuridico d'antico regime. Ma le cose non stanno così, anzi: «il povero superbo è un lavorante o artigiano che non può occultare la povertà della sua condizione e che deve risolversi a prender la limosina in palese». Infatti, se gli

Il «pensiero debole» di Torquato Tasso, in *La menzogna*, cit., pp. 120-136; C. GREGORI, *L'elogio del silenzio e la simulazione come modelli di comportamento in Gerolamo Cardano*, in A. DE BENEDICTIS (ed), *Sapere e/è potere. Discipline, dispute e professioni nell'università medievale e moderna*, III, Bologna 1990, pp. 73-84; G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra Medioevo ed Età moderna*, Torino 1991, pp. 9-36 e *passim*.

[64] Cfr. P. CAMPORESI, *Il pane selvaggio*, Bologna 1980, pp. 192-197; M. ROSA, *Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal Cinque al Settecento*, in «Società e storia», 1980, n. 10, pp. 796-799; F. BARONCELLI-G. ASSERETO, *Sulla povertà. Idee, leggi, progetti nell'Europa moderna*, Genova-Ivrea 1983, pp. 111-112; e ora, soprattutto, D. LOMBARDI, *I Gesuiti e il principe. Il modello francese nella politica dell'assistenza di fine Seicento*, in F. ANGIOLINI-V. BECAGLI-M. VERGA (edd), *La Toscana nell'età di Cosimo III*, Firenze 1993, pp. 521-539.

[65] *La mendicità proveduta nella città di Roma coll'ospizio publico*, in Roma, Gio. Giacomo Komarek, 1693, p. 130.

[66] Cfr. A. SOLA, *Commentaria... ad universa serenissimorum Sabaudiae ducum decreta*, Augustae Taurinorum, Heredes Io. Dominici Tarini, 1625, pp. 132, 242.

si desse «in segreto», ne deriverebbero «grandi abusi, e danno considerabile a' veri poveri»[67].

Qui si è molto proceduto nella ulteriore concettualizzazione del povero superbo. Si tratta di un salariato o artigiano; egli deve accettare la pubblicità della sua condizione, con quel tanto di umiliazione che ciò comporta, non avendo diritto alla privatezza (all'opposto, nella Vicenza del 1528 superbi erano i poveri che non stavano «ne le case nascosti»); e, soprattutto, si tratta di qualcuno che non fa nemmeno parte della schiera dei «veri poveri». Ci voleva l'universo totalizzante degli ospedali generali – a coronamento dell'età della confessionalizzazione forzata e del disciplinamento sociale[68] – per produrre un aggiornamento così violento della categoria dottrinale impostata da Agostino.

11. La rinomanza europea dell'operato di Chaurand e Guevarre assicura centralità al tema del povero superbo. Ne risente lo stesso Muratori, scrivendo pochi anni dopo la data del testo piemontese. In lui, però, un nuovo rovesciamento di posizioni nel rapporto fra vergogna e superbia. Superbi non sono già i poveri comuni che aspirano a un po' di discrezione, ma quelli fra i vergognosi che alla «nuova povertà» congiungono «l'antica arroganza e superbia, quantunque sia... questa più scusabile in loro». Ammonisce Muratori: «non gli uomini solamente, ma lo stesso Dio, hanno in abborrimento e non sanno sofferire il povero super-

[67] *Instruzioni e regole degli ospizi generali per li poveri da fondarsi in tutti gli stati della S.R. Maestà del re di Sicilia*, in Torino, Gianfrancesco Mairesse e Giovanni Radix, 1717, p. 81; stesso anno, stesso stampatore, identica presentazione tipografica per A. GUEVARRE, *La mendicità sbandita col sovvenimento de' poveri tanto nelle città che ne' borghi... di Sua Maestà Vittorio Amedeo*. Cfr. G. PRATO, *La vita economica in Piemonte a mezzo il secolo XVIII*, Torino 1908, pp. 329-372; G. QUAZZA, *Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento*, Modena 1957, pp. 313-319.

[68] Cfr. W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 13-37; e, nei medesimi «Annali», XVIII, 1992, pp. 315-411, i contributi di P. SCHIERA, D. KNOX, W. SCHULZE su *Disciplina, disciplinamento*.

bo». A conferma del sentimento divino viene recuperata l'autorità originaria, il passo di *Ecclus.* che nessuno più aveva citato: una consolidata modalità di lettura delle Scritture, definibile come «interpretazione infinita»[69], consente questa nuova attualizzazione. La reprimenda di Muratori si conclude ricordando la «gola», il «lusso», la «vanità», i «vizi», la «loquacità» e la «sfrontatezza» di siffatti poveri superbi[70]. Quei decaduti che abbiamo visto, a Firenze, desiderare abiti di gala o bagni termali; e a Napoli lamentarsi impunemente di avere un unico servitore, ora sarebbero dei poveri superbi.

«Senza troppo fiscaleggiare sull'altrui povertà»: i richiami alla tradizione della pietà evangelica sono continui in Muratori. Ciononostante, egli utilizza il concetto di povero superbo per colpire l'ozio garantito ai nobili «di debol polso» dalla pratica del soccorso segreto[71]; il tutto finalizzato alla crescita di un'etica civile che impone di non «tollerare i fuggifatica». E così, di fatto, Muratori traccia la via che sarà poi di illuministi e giacobini: nel 1798, il sacerdote bolognese Luigi Morandi, guadagnato alle idee democratiche, vorrà ribattezzare *Opera dei viziosi* l'antica *Opera dei vergognosi* della sua città[72]. Se la povertà superba offriva a Guevarre argomenti per una volontà punitiva sulla massa dei poveri, dopo Muratori essa si stabilizza come arma puntata contro i residui del privilegio aristocratico. «Li cani piccoli, magri, che non hanno tre oncie di buono addosso, sono li gentiluomini poveri... dispettosi, presuntuosi, incontentabili... ab-

[69] Cfr. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.

[70] L.A. MURATORI, *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, in Modena, Bartolomeo Soliani, 1723, pp. 353-354.

[71] *Ibidem*, pp. 309, 443. Cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino 1969, pp. 156-157.

[72] Cfr. L. MORANDI, *Discorso... concernente sopra la povertà e sopra la maniera di ripararla*, in Bologna, Stampe del Genio democratico, 1798, p. 21. Cfr. D. MENOZZI, *Pauperismo e assistenza nel triennio giacobino. Il caso di Bologna*, in G. POLITI-M. ROSA-F. DELLA PERUTA (edd), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, pp. 307-308.

bottati di superbia», proclama nel 1738 un anonimo libello circolante per la Marca pontificia; così misere son le loro case che stupisce come «in sito così angusto pretenda d'abbitar tanta superbia»[73].

Il discorso polemico sui poveri comuni segue, ormai, nuove strade, più consone al modello liberal-borghese. La superbia – o suoi stretti sinonimi – resta appannaggio dell'altro fronte della polemica borghese, quello contro il parassitismo nobiliare. «Vanità», «dissipazione», «ozio», «turpitudini», trova nei decaduti l'illuminista toscano Francesco Maria Gianni; e nell'Italia francesizzata del 1804 usa per superbia il termine corrispondente di «orgoglio», un orgoglio «sanzionato in legge... condannata da tutti i principii di sana ragione»[74]. Persino gli anonimi *Ragionamenti di un pitocco*, stampati a Milano nel 1817, nemici come sono della carità restrittiva degli «economisti», tuttavia sospettano dei poveri «di famiglia onorata», spesso «presontuosi»[75] (altro sinonimo tecnico). Sotto la spinta dell'individualismo borghese, l'idea di una solidarietà di fondo, di una *cognatio spiritualis* interna alle classi dominanti, si è definitivamente infranta.

12. I poveri, talora, sono superbi. Nata in ambito scritturale, approfondita dottrinariamente da Padri e Scolastici; diversamente modulata in occasione delle crisi pauperistiche del Trecento e della prima età moderna; rielaborata ancora nell'esperienza degli ospizi generali, della filantropia laica e dell'attacco liberale all'assistenza d'antico regime: l'accusa si è dispiegata sul lunghissimo periodo e ha saputo assolvere a molti e anche opposti compiti. La superbia dei poveri ha occupato uno spazio vasto, estendosi dalla condizione di chi troppo manifesta la sua povertà mendicando rumorosamente, alla condizione di chi, invece, troppo la occulta, indebi-

[73] In R. MOLINELLI, *Città e contado nella Marca pontificia in età moderna*, Urbino 1984, pp. 286, 296; e cfr. pp. 159, 219-221.

[74] F.M. GIANNI, *Discorso sui poveri*, in F. VENTURI (ed), *Illuministi italiani*, III, Milano-Napoli 1958, pp. 1015-1016.

[75] *Ragionamenti di un pitocco*, Milano 1817, pp. 53-54.

tamente. L'originario passo di *Ecclus.*, isolato e reticente, ha funzionato come una macchia di Rorschach, su cui ogni cultura successiva ha proiettato i propri contenuti.

Parte quarta

Ordine e società

Disciplinamento sociale e ordinanze di polizia nella prima età moderna

di *Karl Härter*

La nascita dello Stato nella prima età moderna in Europa fu accompagnata dallo sviluppo e dalla differenziazione della *Policey* protomoderna. Essa rappresentò sia una categoria guida che un campo centrale dell'attività amministrativa statale nel senso dell'«utilità comune», che si fissò sul piano normativo in ordinanze e leggi di polizia di vario genere.

In questo contesto della polizia della prima età moderna, il «disciplinamento sociale», quale paradigma di ricerca e in collegamento alla concezione di Gerhard Oestreich[1], si riferirà nella presente esposizione primariamente al processo di disciplinamento verticale, sostenuto e portato avanti dal primo Stato moderno. Al centro sta dunque il disciplinamento

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.

[1] G. OESTREICH, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in G. OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staats*, Berlin 1969, pp. 179-197 (trad. it. *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, in E. ROTELLI-P. SCHIERA [edd], *Lo Stato moderno*, I: *Dal medioevo all'età moderna*, Bologna 1971, pp. 173-191); G. OESTREICH, *Policey und Prudentia civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat*, in G. OESTREICH, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. von B. OESTREICH, Berlin 1980, pp. 367-379. In merito cfr. S. BREUER, *Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault*, in Ch. SACHßE-F. TENNSTEDT (edd), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt am Main 1986, pp. 45-69; W. SCHULZE, *Gerhard Oestreichs Begriff der «Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit»*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 14, 1987, pp. 265-302 (trad. it. *Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna» in Gerhard Oestreich*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 371-411).

esercitato dall'autorità esterna attraverso norme giuridiche, il quale si estese praticamente a tutti gli ambiti e i gruppi della società, puntando ad una trasformazione fondamentale e duratura di atteggiamenti della società e dei comportamenti sociali.

Questo disciplinamento fondamentale può essere descritto come «estensione della disciplina tendenzialmente a tutti gli ambiti della società, quale processo di 'incorporamento del potere', nelle relazioni sociali»[2]. Non solo le *élites* economiche, l'amministrazione e l'esercito, in cui l'imposizione di una disciplina razionale è facilmente riconoscibile, bensì «i sudditi vennero tutti regolamentati nel loro lavoro e nella loro condotta»[3]. Lo stampo autoritario, la regolamentazione del settore economico e il disciplinamento anche degli strati inferiori della popolazione – specie per quanto riguarda il loro comportamento sul lavoro – distingue allora il disciplinamento sociale dal «processo di civilizzazione», con cui Norbert Elias ha descritto il cambiamento di atteggiamento delle *élites* mediante autodisciplinamento e controllo degli affetti[4]. Con la sua ampia istanza sociale il disciplinamento sociale va dunque ben oltre il 'controllo sociale': «Il disciplinamento sociale indica la totalizzazione di quelle tecniche di disciplinamento con l'aiuto delle quali un comportamento deviante viene eliminato già alla radice»[5]. Obiettivo e risultato del processo di disciplinamento della società in generale è la creazione di una società dei sudditi disciplinata e unitaria attraverso una radicale trasformazione di atteggia-

[2] Ch. SACHßE-F. TENNSTEDT, *Sicherheit und Disziplin: Eine Skizze zur Einführung*, in Ch. SACHßE-F. TENNSTEDT (edd), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, cit., pp. 11-44, citazione p. 13.

[3] Così G. OESTREICH, *Problemi di struttura*, cit., p. 185, in termini implicitamente delimitanti contro M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hrsg. von J. WINCKELMANN, Köln-Berlin 1964; trad. it. *Economia e società*, Milano 1961, I.

[4] N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 voll., Frankfurt am Main 1976[2]; trad. it. *Il processo di civilizzazione*, I: *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982, II: *Potere e civiltà*, Bologna 1983.

[5] S. BREUER, *Sozialdisziplinierung*, cit., p. 62.

menti sociali, l'interiorizzazione di nuovi temi sociali, di nuove norme e di nuovi modelli di comportamento, e quindi una trasformazione duratura del comportamento di tutti i membri della società, la loro sottomissione «ad una disciplina nell'interesse comune»[6].

Il processo di disciplinamento si realizzò soprattutto attraverso lo strumento di norme pre-date dall'autorità e attraverso la loro imposizione e interiorizzazione per mezzo di uno strumentario (di coercizione) diversificante, prevalentemente statale. In tal senso l'esposizione che segue muove dall'ipotesi centrale «secondo cui il processo di trasformazione lenta della condotta dell'uomo, dello stile di vita e del tipo di economia non si spiega solo attraverso processi socio-genetici o psico-genetici come l'autodisciplina e il controllo degli affetti, ma va visto come conseguenza di provvedimenti autoritari»[7]. Il fenomeno fondamentale del disciplinamento sociale trovò la sua efficace espressione nelle ordinanze di polizia, in cui l'idea dell'utilità comune si unì saldamente all'idea di disciplina[8]. «Le leggi di polizia definiscono il modo d'agire dei sudditi... in maniera immediata e diretta», affermava categoricamente già alla metà del XVIII secolo Georg Heinrich Zincke, occupandosi di *Policey*[9].

Ruolo e funzione delle leggi di polizia nel processo di disciplinamento sono stati studiati a tutt'oggi in misura insufficiente. Lo stesso Gerhard Oestreich non riuscì a realizzare il suo progetto di «completare mediante un'analisi delle norme i processi storici reali nell'ambito sociale e statale»[10]. Ciò è da ricondurre non da ultimo al cattivo stato delle fonti. La

[6] G. OESTREICH, *Problemi di struttura*, cit., p. 185.

[7] R. JÜTTE, *«Disziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere» (Cervantes). Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der Armenfürsorge diesseits und jenseits des Fortschritts*, in «Geschichte und Gesellschaft», 17, 1991, pp. 92-101, citazione pp. 92 s.

[8] G. OESTREICH, *Problemi di struttura*, cit., p. 187.

[9] Georg Heinrich ZINCKE, *Cameralisten-Bibliothek*, 4 parti, Leipzig 1751-52, citazione parte 2, p. 351.

[10] W. SCHULZE, *Il concetto*, cit., p. 405.

maggior parte delle leggi di polizia non sono ancora nemmeno accessibili in forma di testo[11]. Manca inoltre un quadro generale che fornisca informazioni sul normatore e sui destinatari delle norme, sul raggio d'azione, i punti centrali sul piano del contenuto e circa lo strumentario impiegato per l'imposizione delle medesime. Un gruppo di studiosi sta lavorando attualmente presso il «Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte» alla stesura di un repertorio suddiviso per *Länder*, che si propone di documentare e illustrare i contenuti delle leggi di polizia dei territori tedeschi, nonché di altri Stati europei tra il XV e il XVIII secolo. Un repertorio siffatto può fornire utili informazioni sull'evoluzione della prassi delle regole di polizia e stimolare dunque ulteriori ricerche sulla *Policey* della prima età moderna – anche in riferimento alle sue funzioni socio-disciplinanti.

Il termine *Policey* copre una sfera fondamentale dell'azione amministrativa dello Stato e del disciplinamento statale, che iniziò a svilupparsi a partire dal XV secolo nell'impero germanico e in generale in tutta l'Europa[12]. Per lo più usato come sinonimo del termine *Ordnung*, esso comprendeva le seguenti accezioni:

1. una situazione – pre-data a livello di autorità e di potere – di «buona disciplina e ordine» dell'intera collettività, nonché di comportamento sociale dei suoi membri;

2. le leggi di polizia emanate dallo Stato/dall'autorità, indicanti obiettivi e contenuti politico-ordinativi, ma anche lo strumentario impiegato per l'imposizione di disciplina e ordine;

3. la *Policey* fu intesa inoltre fin da principio anche come

[11] Unica edizione disponibile, anche se inadeguata: *Quellen zur Neueren Privatrechtsgeschichte Deutschlands...*, II: W. KUNKEL-G.K. SCHMELZEISEN-H. THIEME (edd), *Polizei- und Landesordnungen*, bearb. von G.K. SCHMELZEISEN, Köln-Graz 1968-69.

[12] Ch. DIPPER, *Deutsche Geschichte 1648-1789*, Frankfurt am Main 1991, pp. 231-244; M. STOLLEIS, *Geschichte des Öffentlichen Rechts in Deutschland*, I: *Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600-1800*, München 1988, pp. 370 s.

competenza ordinativa e disciplinante a livello di politica interna dello Stato[13].

Il termine *Policey* ricorre per la prima volta nel linguaggio giuridico tedesco in un privilegio imperiale del 26 giugno 1464 con cui la città di Norimberga ottenne il diritto di ordinare, fissare e istituire norme di polizia e di governo in ogni possibile settore («pollitzey und regirung... in allen Sachen ordnen, setzen und fürnemen»); pochi anni dopo, nel 1476, il principe vescovo di Würzburg emanò un'ordinanza per il mantenimento dell'igiene nell'allevamento dei maiali, motivando la cosa con il fatto che la città «era provvista di lodevolissime polizie e buone ordinanze» («mit vil loblichen polliceien und guten ordnunge versehen»)[14]. In Francia – da dove probabilmente passò poi in Germania – il concetto di *Policey* era in uso già dalla seconda metà del XIV secolo in leggi regie; Carlo VI dispose ad esempio nel 1410 una serie di misure «per mantenere il bene pubblico in ottima 'police'» («pour garder le bien publique en trébonne police»)[15]. In tutto l'ambito europeo così come nell'impero

[13] Cfr. F.-L. KNEMEYER, *Polizeibegriffe in Gesetzen des 15. bis 18. Jahrhunderts. Kritische Bemerkungen zur Literatur über die Entwicklung des Polizeibegriffs*, in «Archiv des Öffentlichen Rechts», 92, 1967, pp. 154-180, qui p. 165.

[14] Cit. da F.-L. KNEMEYER, voce *Polizei*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (edd), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972 ss., IV, pp. 875-897; qui p. 878; e H. HOFFMANN (ed), *Würzburger Polizeisätze, Gebote und Ordnungen des Mittelalters 1125-1495*, Würzburg 1955, p. 182. Sul concetto di polizia: P. NITSCHKE, *Von der Politeia zur Polizei. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Polizei-Begriffs und seiner herrschaftspolitischen Dimensionen von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 19, 1992, pp. 1-27.

[15] Cit. da G.-H. VON UNRUH, *Polizei, Polizeiwissenschaft und Kameralistik*, in K.G.A. JESERICH-H. POHL-G.-Ch. UNRUH (edd), *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, I: *Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Reiches*, Stuttgart 1983, pp. 388-427, qui p. 390. Sulla funzione disciplinante della *Policey* nella prima età moderna in Francia cfr. ad esempio Claude-Joseph DE FERRIÈRE, *Dictionnaire de Droit et de Pratique...*, II, nouvelle edition, Paris 1755, pp. 496 s.: «Ainsi Police se prend communément pour l'ordre qui s'observe dans une Ville ou dans un lieu pour y maintenir la discipline, & empêcher les fortfaits & les désordres que les scéléra-

tedesco il proliferare di ordinanze di polizia quali «veri e propri atti legislativi» avvenne in stretta connessione con la nascita di una legislazione moderna. Contro al diritto medievale tradizionale ormai rigido, basato su consuetudini fissate per iscritto e sulla tradizione, le ordinanze di polizia si qualificano piuttosto come norme giuridiche emanate dai signori territoriali e dalle autorità (nel XVI secolo in parte ancora con la compartecipazione dei ceti)[16].

Lo sforzo delle *élites* signorili e delle autorità di ordinare la collettività attraverso leggi di polizia nacque e si ampliò nel XV e XVI secolo soprattutto come reazione ai problemi della società propri di una realtà sociale in rapida trasformazione. Già nel diritto tardomedievale di alcune città tedesche si trovano puntuali regolamenti di polizia di contenuto limitato, ma solo con il processo di formazione della prima società moderna e la nascita di una statalità moderna quale fenomeno generale europeo si registra anche nell'impero germanico un capovolgimento qualitativo e quantitativo che porta ad un'ampia guida della società attraverso la *Policey*[17]. I processi di trasformazione sociale e gli sviluppi critici che essi comportarono a partire dalla metà del XV secolo vennero recepiti più volte dalle *élites* signorili e funzionali come

ts & les yvrognes y pourroient commettre, ou qui pourroient être causés par la débauche ou par le luxe».

[16] H. SCHLOSSER, *Gesetzgebung und Rechtswirklichkeit im Territorialstaat der Frühen Neuzeit. Am Beispiel des Landesfürstentums Bayern (16. /17. Jahrhundert)*, in *Diritto e potere nella storia europea*, Firenze 1982, pp. 525-542, qui pp. 525 e 530; W. BRAUNEDER, *Der soziale und rechtliche Gehalt der österreichischen Polizeiordnungen des 16. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 3, 1976, pp. 205-219, qui p. 209; H. MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München 1980², p. 80; H. LIEBERICH, *Die Anfänge der Polizeigesetzgebung des Herzogtums Baiern*, in D. ALBRECHT-A. KRAUS-K. REINDEL (edd), *Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag*, München 1969, pp. 307-378.

[17] W. BUCHHOLZ, *Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 18, 1991, pp. 129-147; R. VAN DÜLMEN, *Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit*, in «Geschichte und Gesellschaft», 7, 1981, pp. 5-41.

crollo del vecchio ordine e profonda crisi di un mondo apparentemente «sfasciato», ai quali esse risposero – oltre che con tutta una serie di tentativi di riforma, ad esempio a livello di impero – con leggi di polizia[18]. Esemplare e unificante fu a tale riguardo soprattutto la legislazione di polizia dell'impero tedesco[19]. Le autorità tedesche intesero far fronte alla guida della società e realizzare obiettivi politico-ordinativi prevalentemente «con leggi che fungessero da antidoti universali» («mit Gesetzen als Universalgegenmitteln»)[20], il cui numero crebbe via via nel tempo. Formalmente si possono distinguere:

1. Ordinanze di polizia e ordinanze territoriali molto ampie, spesso costruite sul modello dell'ordinanza di polizia dell'impero, le quali regolavano ambiti diversi dell'ordine della società, dell'ordine economico e sociale;

2. Ordinanze singole o speciali, comparativamente ampie, riguardanti ambiti specifici della società e dell'economia (ad esempio ordinanze degli artigiani, ordinanze dei poveri e dei mendicanti, ordinanze forestali);

3. disposizioni specifiche, per lo più brevi (mandati, editti, rescritti) che, mirate e circoscritte nel loro contenuto, regolavano singoli oggetti/materie di polizia.

Specie a partire dal XVII secolo si nota un passaggio dalle ordinanze di polizia e dagli ordinamenti territoriali di ampie dimensioni – alla cui realizzazione avevano partecipato spesso anche i ceti nei vari territori – a disposizioni specifiche, emanate dal signore territoriale come norme giuridiche. In tale evoluzione si nota soltanto un'attività di regolamenta-

[18] W. SCHULZE, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert, 1500-1618*, Frankfurt am Main 1987, p. 75; cfr. inoltre l'efficace quadro generale in H. DUCHHARDT, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1495-1806*, Stuttgart u.a. 1991.

[19] K. HÄRTER, *Entwicklung und Funktion der Policeygesetzgebung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 16. Jahrhundert*, in «Ius Commune», 20, 1993, pp. 61-141.

[20] Günther Heinrich VON BERG, *Handbuch des Teutschen Policeyrechts*, parti 1-7, Hannover 1799-1809, citazione parte 1, p. 40.

zione statale sempre più diversificata e intensa. Verso la fine del XVIII secolo, *infine*, il termine *Policey* si restrinse via via, sia nella legislazione (*Allgemeines Preußisches Landrecht* del 1794), sia nella scienza di polizia, attorno alla componente istituzionale, alla sua funzione di sicurezza e di prevenzione dei pericoli in caso di disordini[21].

Riassumendo, le leggi di polizia emanate tra il XVI e il XVIII secolo possono essere considerate ordinanze riguardanti i doveri e l'assistenza, le quali sottoponevano quasi tutti gli ambiti della vita a un controllo sociale con funzione normalizzante, garantendo però al tempo stesso stabilità, sicurezza e benessere. Esse riflettono dunque in primo luogo le intenzioni politico-ordinative e politico-sociali, nonché la volontà di disciplinamento delle *élites* signorili:

«... queste ordinanze erano espressione della filosofia, degli scopi e dei metodi di governo... e provavano gli sforzi fatti da governanti e amministratori per indirizzare le società verso specifiche direzioni, per conformare popolazione, economia e vita culturale secondo modelli e norme prefissati»[22].

Il carattere disciplinante della polizia è già stato posto in evidenza dalla scienza di polizia del XVIII secolo: la polizia e le leggi di polizia servivano a infondere «negli uomini inselvatichiti» (Berg), mediante «costrizione e pratica» (Oldendorp), «la convinzione interiore della bontà e dell'utilità delle leggi» (Justi), «a guidare opportunamente attraverso vari tipi di ordini e di divieti il comportamento dei cittadini dello Stato» e a plasmare la loro «condizione esteriore e interiore» (Berg) attraverso «costrizione fisica» e «psicolo-

[21] R. SCHULZE, *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin 1982; P. PREU, *Polizeibegriff und Staatszwecklehre. Die Entwicklung des Polizeibegriffs durch die Rechts- und Staatswissenschaften des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1983; P. NITSCHKE, *Verbrechensbekämpfung und Verwaltung. Die Entstehung der Polizei in der Grafschaft Lippe, 1700-1814*, Münster u.a. 1990.

[22] M. RAEFF, *The Well-Ordered Police State. Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia 1600-1800*, New Haven 1983, pp. 43 e 44.

gica» (Gönner), nonché attraverso «disciplina di polizia» in modo da ottenere una «popolazione adeguata» (Jung) agli obiettivi e alle intenzioni dello Stato[23]. Attraverso la polizia lo Stato doveva «provvedere a che i sudditi possiedano quelle capacità e qualità particolari e abbiano quella disciplina e quell'ordine che sono richiesti dal fine ultimo rappresentato dalla felicità della collettività»[24].

L'istanza socio-disciplinante viene indicata anche nelle leggi di polizia esplicitamente come obiettivo della norma: attraverso ordine e divieto, «disciplina e correzione» («Zucht und Correction»)[25], punizione e controllo, si intendevano rimuovere «una condotta di vita grezza e non cristiana, l'abuso e il disordine» («das unchristliche rohe Leben, Misbrauchung und Unordnung»), si volevano instaurare invece «disciplina cristiana e onestà» («christliche Zucht und Ehrbarkeit») e plasmare comportamento e atteggiamenti, idee e convinzioni della popolazione nel senso della «creazione e della conservazione di un modo d'agire e di un cambiamento armonici» («Stiftung und Erhaltung gleichmäßen Handels und Wandels»), istituendo e consolidando così una «polizia quale fondamento» dell'ordine sociale («pollicei als das fundament»)[26]. Così, ad esempio, le leggi di polizia di Hes-

[23] Citazioni: Günther Heinrich VON BERG, *Handbuch des Teutschen Policeyrechts*, cit., parte 1, p. 37, parte 4, p. 229, parte 2, p. 6; Johann OLDENDORP, *Von Rathschlägen, wie man gute Policey und Ordnung in Stedten und Landen erhalten möge...*, Rostock 1597, p. 46; Johann Heinrich Gottlob VON JUSTI, *Grundsätze der Policey-Wissenschaft...*, Göttingen 1756, p. 290; Nicolaus Thaddäus GÖNNER, *Teutsches Staatsrecht*, Landshut 1804, pp. 425 s.; Johann Heinrich JUNG, *Lehrbuch der Staats-Polizey-Wissenschaft*, Leipzig 1788, p. 6.

[24] Johann Heinrich Gottlob VON JUSTI, *Grundsätze*, cit., p. 11.

[25] *Kurkölnisches Edikt vom 6. Oktober 1736*, in *Vollständige Sammlung deren die Verfassung des Hohen Erzstift Cölln betreffenden Stucken*, 2, Köln 1773, p. 73. Sul termine «Zucht» quale sinonimo di «Disziplin» nelle ordinanze di polizia cfr. anche P. SCHIERA, *Aspekte der Sozialdisziplinierung in der italienischen Rechtstheorie und -praxis des 17. Jahrhunderts*, in D. SIMON (ed), *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages. Frankfurt am Main, 22. bis 26. September 1986* («Ius Commune». Sonderheft 30), Frankfurt am Main 1987, pp. 541-557, qui p. 552.

[26] *Fürstlich-Hessische Landesordnung in der obern Grafschaft Katzeneln-*

sen-Kassel del 1526 miravano «a creare e coltivare una vita retta e disciplinata, fatta di concordia cristiana, di costumi ordinati e fondata sulla promozione dell'utilità comune» («anrichtung und pflantzung eines ehrlichen zuchtigen lebens, Christlicher eynyckeit und ordentlicher sidten, und furderung gemeynes nutzes»). Per fare sì che il popolo risultasse disciplinato, onesto, cristiano e ubbidiente («das volck sich also züchtig, ehrlich, Christlich und gehorsam») il langravio puntò non solo su misure di coercizione e sulle punizioni, ma soprattutto sulla formazione e sul disciplinamento della disposizione interiore dei destinatari delle norme, affinché «questo ordine venga applicato non tanto con tormento e tribolazione, ma piuttosto venga conservato con la buona volontà, cosa che noi desideriamo fortemente» («so weniger nott sey diese ordnung auf drangsal zu handthaben, sonder dieselb mer, das wir auffs höchst begeren, aus guttem willen gehalten werde»)[27].

Allo scopo di assicurare l'imposizione e l'osservanza delle norme pre-date a livello statale, le leggi di polizia fissarono un numero in costante aumento di *tecniche*, *strumenti* e *istituzioni socio-disciplinanti*[28]:

1. Pubblicazione, ripetizione e ingiunzione delle leggi attraverso i canali di comuni-

bogen [ca. 1587], in Johann Heinrich Christian VON SELCHOW (ed), *Magazin für die teutschen Rechte und Geschichte*, Göttingen-Lemgo 1779, 1, pp. 475-684, citazione p. 478; *Reichstagsproposition vom 20. Januar 1524*, in A. WREDE (ed), *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.* (Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe, IV), Gotha 1905, p. 273.

[27] *Reformationsordnung in Policey-Sachen von 1526*, in *Sammlung Fürstlich Hessischer Landes-Ordnungen und Ausschreiben...* (*HLO*), hrsg. von Christoph Ludwig KLEINSCHMIDT u.a., 8 voll., Kassel 1767-1816, qui 1, pp. 49-54, citazione p. 50.

[28] L'esposizione che segue si basa su un'ampia analisi delle leggi di polizia di una serie di territori tedeschi, sostenuta dall'EDV e rientrante nel progetto sopra ricordato del «Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte». Si tralascia in questa sede ogni esempio specifico (che andrebbe oltre l'ambito di questo contributo). Mi baso inoltre per quanto riguarda l'aspetto sistematico su M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975 (trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976).

cazione più disparati garantirono che tutti venissero raggiunti dalle norme di polizia. Le leggi di polizia vennero diffuse in forma stampata, vennero affisse in luoghi pubblici e lette ad alta voce nelle circostanze più disparate; la popolazione inoltre era tenuta – pena una comminatoria – a riunirsi appositamente per la promulgazione dell'ordinanza di polizia o per giurare l'osservanza e l'applicazione delle leggi in occasione del giuramento di fedeltà. Questo processo di continua intimazione delle norme non rappresenta tanto un atto di ammissione da parte delle autorità dell'inefficacia delle leggi, quanto piuttosto una nuova tecnica di disciplinamento. Mancava infatti alle leggi di polizia, quali nuove norme giuridiche emanate dalle autorità, la continuità e la legittimità del diritto consuetudinario tradizionale, per così dire irrigidito e tramandato. Per questo esse andavano continuamente intimate ed esercitate – secondo la convinzione del legislatore – e l'istanza regolamentatrice dell'autorità andava costantemente esercitata e dimostrata[29].

2. Una sistematizzazione, classificazione, gerarchizzazione e differenziazione sempre più approfondite e precise dei modi di comportamento sociale e della delinquenza servì a definire ogni minima deviazione rispetto alla norma e creò attraverso la descrizione normativa importanti premesse per la vigilanza e il controllo. Spreco e lusso, gruppi sociali emarginati e strati inferiori, sessualità, matrimonio e famiglia, sicurezza pubblica, censura, salute e istruzione, agricoltura, artigianato, arti e commercio, sistema monetario e creditizio, strutture pubbliche e edilizia: in tutti questi ambiti di regolazione della legislazione di polizia (e altri ancora) si può constatare l'evoluzione verso normative sempre più dettagliate e diversificanti, le quali penetrarono sempre più a fondo e sempre più intensa-

[29] Cfr. M. RAEFF, *The Well-Ordered Police State*, cit., pp. 51-53. Sulla professione di vassallaggio e sul giuramento, impiegati dalle autorità come strumento socio-disciplinante, cfr. A. HOLENSTEIN, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Stuttgart u.a. 1991; in generale inoltre: P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992.

mente negli ambiti della vita e del lavoro di tutti gli strati sociali e i gruppi della società con funzione regolatrice e disciplinante.

3. Esame, registrazione, obbligo di legittimazione e caratterizzazione servirono a classificare visibilmente individui e gruppi con obiettivi sociali – nel caso di vagabondi e zingari persino mediante bollatura – e consentirono un rapido intervento di controllo da parte delle istituzioni e dei responsabili degli uffici dello Stato. Un esempio estremo: essi costituirono la base per una sorveglianza e un controllo permanenti; le leggi di polizia impegnavano non solo i funzionari amministrativi e i titolari di uffici fino ai livelli più bassi (della comunità di villaggio o di contado) a svolgere attività di sorveglianza e di controllo – sia per quanto riguardava la violazione di contenuti concreti delle norme che in relazione ad attività di informatori e investigatori in generale[30]. Esse coinvolsero anche la Chiesa, le arti, determinati gruppi professionali (come ad esempio gli osti) e i singoli in una sorveglianza generale di polizia e di controllo.

4. Obbligo di denuncia, di sorveglianza, di dichiarazione e ricompense servirono a coinvolgere anche la popolazione nella prassi di polizia e a creare un disciplinamento orizzontale: già la tolleranza della violazione di una norma di polizia o l'omissione di una denuncia all'autorità erano soggette a sanzioni. Molte leggi di polizia prescrivevano la collaborazione attiva della popolazione nella imposizione delle norme e nel perseguire i delinquenti, e i sudditi dovevano impegnarsi in tal senso talora anche quando prestavano il giuramento di fedeltà – con la conseguenza (quanto mai efficace per la mentalità di allora), che in caso

[30] «Proprio attraverso l'obbligo di denuncia e di indagine gli avvocati divennero responsabili del disciplinamento sociale, e assieme ai loro sottoposti divennero spie del principe in loco»: B HÜLLINGHORST, *Verwaltungspraxis und Sozialdisziplinierung an einem lokalen Beispiel. Die ravensbergische Vogtei Enger im 17. Jahrhundert*, in «Westfälische Forschungen», 42, 1992, pp. 252-272, citazione p. 258.

di inosservanza potevano incorrere nella 'punizione divina' ed essere puniti per spergiuro.

5. Sanzioni e pene variamente diversificate miravano a correggere comportamenti inadeguati, a ridurre deviazioni e a intimare con più efficacia le norme. La qualificazione e classificazione sempre più precise e minuziose dei vari tipi di delitto procedette di pari passo con la diversificazione di un ampio spettro di sanzioni di polizia, che andava dal meccanismo generale di sanzione della 'punizione divina' e da pene arbitrarie comminate in maniera indefinita, alla perdita di diritti civili, a punizioni pecuniarie e patrimoniali, alla carcerazione, al bando e al lavoro forzato fino alla pena corporale e alla pena di morte. Si registra un'evoluzione dall'idea dell'intimidazione all'obiettivo primario del miglioramento, della correzione e del disciplinamento mediante 'pene correttive' – come ad esempio punizioni consistenti in lavoro forzato[31].

6. Ospizi per i poveri, orfanotrofi, case di lavoro e infine soprattutto reclusori servivano a disciplinare in maniera più mirata e più diretta gruppi sociali e individui «devianti». In questo modo le autorità intendevano disciplinare e correggere attraverso il lavoro, pene corporali e una disciplina rigorosissima oziosi (*Müßiggänger*), poveri, mendicanti, vagabondi, ammalati, handicappati e altri emarginati della società, ma anche prostitute, ubriaconi, disturbatori della quiete, bambini caratteriali o giovani «dissoluti». In primo piano non era qui tanto l'aspetto della punizione, quanto piuttosto lo sfruttamento economico della forza lavorativa degli ospiti e soprattutto la loro correzione e il loro disciplinamento[32].

[31] W. BRAUNEDER, *Das Strafrecht in den österreichischen Polizeiordnungen des 16. Jahrhunderts*, in G. KÖBLER (ed), *Wege europäischer Rechtsgeschichte. Karl Kroeschell zum 60. Geburtstag...*, Frankfurt am Main u.a. 1987, pp. 1-28. Sulla prassi della pena è esemplare Th. KRAUSE, *Die Strafrechtspflege im Kurfürstentum und Königreich Hannover. Vom Ende des 17. bis zum ersten Drittel des 19. Jahrhunderts*, Aalen 1991.

[32] H. STEKL, *«Labore et fame» – Sozialdisziplinierung in Zucht- und Arbeitshäusern des 17. und 18. Jahrhunderts*, in Ch. SACHßE-F. TENNSTEDT

7. La realizzazione e l'imposizione delle leggi di polizia furono affidate inizialmente ai tradizionali titolari di uffici – avvocati, ufficiali e organi della comunità – ma poi sempre più anche a nuove istituzioni amministrative. Essi dovevano vegliare sull'osservanza delle norme, denunciare violazioni e all'occorrenza infliggere anche le punizioni[33]. Gli stessi funzionari amministrativi venivano sottoposti ad un continuo disciplinamento e fu ordinato loro di «mantenere una buona polizia e disciplina» («eine gute Policey und Disciplin zu halten»)[34]. Nel XVIII secolo vennero istituiti infine nella maggior parte dei territori tedeschi organi amministrativi e di polizia specifici, tra cui, ad esempio, le cosiddette commissioni di polizia. Il problema dell'imposizione delle norme di polizia stimolò di conseguenza la formazione di apparati amministrativi sempre più ampi, dotati di una struttura gerarchica e sottoposti a disciplina, i quali assunsero le funzioni di organizzazioni consociative (comunità, corporazioni)[35].

È possibile verificare e vedere trasferite esemplarmente nella realtà queste considerazioni di carattere generale nella legislazione di polizia di Hessen e Hessen-Kassel riferita a gruppi sociali emarginati, ai poveri e ai mendicanti[36]. Non si tratta di un caso eccezionale.

(edd), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, cit., pp. 119-147; D. WEBER, *Zucht- und Arbeitshäuser am Niederrhein im 18. Jahrhundert*, in «Düsseldorfer Jahrbuch», 60, 1986, pp. 78-96; B. STIER, *Fürsorge und Disziplinierung im Zeitalter des Absolutismus. Das Pforzheimer Zucht- und Waisenhaus und die badische Sozialpolitik im 18. Jahrhundert*, Sigmaringen 1988; B. FUHL, *Randgruppenpolitik des Schwäbischen Kreises im 18. Jahrhundert: Das Zucht- und Arbeitshaus zu Buchloe*, in «Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben», 81, 1988, pp. 63-115.

[33] C.A. AGENA, *Der Amtmann im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Richter- und Beamtentums*, Diss., Göttingen 1972.

[34] *Churfürstlich-Mayntzische Lands-Ordnung...*, Mainz 1755, I 2.

[35] Cfr. Th. FISCHER, *Der Beginn frühmoderner Sozialpolitik in deutschen Städten des 16. Jahrhunderts*, in «Jahrbuch der Sozialarbeit», 4, 1981, pp. 46-68, qui pp. 58-60.

[36] J. MENZLER, *Die Bettelgesetzgebung des 17. und 18. Jahrhunderts im Gebiet des heutigen Landes Hessen*, Marburg 1967; F. BATTENBERG, *Obrig-*

La maggior parte dei territori tedeschi possiede una legislazione di polizia simile e una prassi di polizia disciplinante[37]. Dalle fonti normative qui di seguito riportate e dalla volontà di disciplinamento dello Stato e delle *élites* di potere riconoscibile in tali fonti non si può certo pensare di ricavare in maniera rigorosa e semplificata la concreta prassi di polizia e il grado di disciplina effettivamente raggiunto[38]. Di contro alle idee di stampo statalistico di Gerhard Oestreich si può obiettare criticamente che processi di disciplinamento al di fuori e accanto allo Stato trovano spesso troppa poca attenzione o «vengono intesi come subordinati all'idea di disciplinamento guidato a livello statale». Heinz Schilling, da cui sono riprese queste parole, e Wolfgang Reinhard, hanno sottolineato più volte a ragione l'importante ruolo indipendente della disciplina della Chiesa in relazione al fenomeno generale del disciplinamento sociale, documentabile anche per Hessen e Hessen-Kassel[39]. Dedurre da ciò un ruolo solo

keitliche Sozialpolitik und Gesetzgebung. Einige Gedanken zur mittelrheinischen Bettel- und Almosenordnungen des 16. Jahrhunderts, in «Zeitschrift für historische Forschung», 18, 1991, pp. 33-70.

[37] Cfr. E. SCHUBERT, *Mobilität ohne Chance: Die Ausgrenzung des fahrenden Volkes*, in W. SCHULZE (ed), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München 1988, pp. 113-164; K.O. SCHERNER, *Das Recht der Armen und Bettler im Ancien Régime*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung», 96, 1979, pp. 55-99; T. FISCHER, *Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Sozialgeschichtliche Untersuchung am Beispiel der Städte Basel, Freiburg im Breisgau und Straßburg*, Göttingen 1979; R. JÜTTE, *Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der Frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln*, Köln 1984; dello stesso autore, *Disziplinierungsmechanismen in der städtischen Armenfürsorge der Frühneuzeit*, in Ch. SACHßE-F. TENNSTEDT (edd), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, cit., pp. 101-118.

[38] M. DINGES, *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept*, in «Geschichte und Gesellschaft», 17, 1991, pp. 5-29, qui p. 10.

[39] H. SCHILLING, *Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert*, in G. SCHMIDT (ed), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Stuttgart 1989, pp. 265-302, citazione p. 266. Si vedano inoltre al riguardo i contributi di Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard in questo stesso volume; e ancora K. BACHMANN, *Geschichte der Kirchenzucht in Kurhes-*

secondario dello Stato nel processo di disciplinamento sarebbe tuttavia eccessivo. Ma altrettanto semplicistico sarebbe affermare sulla base della realizzazione sicuramente deficitaria degli obiettivi delle norme e della quasi totale impercettibilità di immediate trasformazioni del comportamento nei gruppi sociali destinatari, che la *Policey* non influì affatto sul processo di disciplinamento sociale: l'effetto sociodisciplinante delle norme di polizia non può essere ridotto a un modello semplice e lineare di stimolo-effetto. Se si pensa ad una traduzione immediata degli obiettivi delle norme si dovrà per forza di cose constatare che neppure a Hessen-Kassel si arrivò in tempi brevi al disciplinamento completo dei gruppi più emarginati e degli strati inferiori, né all'eliminazione dell'accattonaggio. Ma in tempi lunghi, invece, le leggi di polizia[40] consentirono – tra il XVI e il XVIII secolo – di fissare e di porre efficacemente in atto principi, tecniche e strumenti socio-disciplinanti fondamentali.

Fin dall'inizio del XVI secolo – sull'esempio della legislazione di polizia dell'impero[41] – a Hessen si cominciò a distinguere tra mendicanti del posto e mendicanti forestieri, tra

sen. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Marburg 1912; R. VON FRIEDEBURG, *Landesherrschaft und Kirchenzucht. Voraussetzungen und Folgen von Staatsbildungsprozessen für Chancen und Erfolge reformierter Sittenzucht: Die Landgrafschaft Hessen(-Kassel) und die Grafschaft Essex im Vergleich, 1560-1660*, in «Westfälische Forschungen», 42, 1992, pp. 192-214.

[40] Le relative leggi di polizia, che non possono essere riportate qui singolarmente, si trovano in *HLO*, voll. 1-8; inoltre E.J. KULENKAMP (ed), *Neue Sammlung der Landes-Ordnungen, Ausschreiben und anderer allgemeinen Verfügungen, welche bis zum Ende des Okt. 1806 für die älteren Gebietsteile Kurhessens ergangen sind*, 4 voll., Kassel 1828-1839. Cfr. Wilhelm Johann C.G. CASPARSON, *Abhandlung von der Verhütung des Bettelns in einer Haupt- und Residenzstadt*, Kassel 1783; dello stesso autore, *Von der Polizei überhaupt, und der Hessischen insbesondere*, Kassel 1784; Johann Andreas HOFMANN, *Entwurf von dem Umfange, den Gegenständen, Einrichtungen, Eintheilungen und Verordnungen des Policeywesens, wie überhaupt im teutschen Reiche, also auch besonders in den Fürstlich Hessen-Casselischen Landen*, Marburg 1765.

[41] Cfr. K. HÄRTER, *Entwicklung und Funktion der Policeygesetzgebung*, cit., pp. 102-116.

poveri veramente bisognosi e «indegni» oziosi, e si introdusse la norma di affidare l'assistenza dei poveri al comune. Altre misure e disposizioni seguirono nel corso del XVII e XVIII secolo: a mendicanti forestieri e vagabondi fu vietato l'accesso nel territorio e l'osservanza di tale divieto era assicurata da controlli ai confini, barriere, pattuglie, guardie delle porte, sentinelle notturne, dall'obbligo per tutti gli stranieri di possedere un documento di riconoscimento, da premi di cattura e di denuncia, dall'obbligo di registrazione, da ispezioni nelle osterie e nei luoghi «loschi», nonché dalla denuncia obbligatoria per gli osti e dal divieto di offrire alloggio a forestieri (fatta eccezione per i locali pubblici). Erano tenuti a controllare e verificare che le disposizioni fossero rispettate non solo gli ufficiali del principe e i *Gräntz-Beambten* (funzionari addetti al controllo dei confini), bensì anche i parroci, i sindaci, i maestri delle arti, gli osti, la popolazione del contado e addirittura il vicinato nelle città[42]. Ai sudditi venivano comminate multe pecuniarie talora salate qualora non denunciassero la presenza di vagabondi, dessero loro l'elemosina o offrissero loro ospitalità. Anche i funzionari e le comunità poco attenti e scrupolosi, nel cui distretto si fossero «infiltrati» mendicanti forestieri, venivano puniti dal governo locale con pesanti ammende e i funzionari rischiavano addirittura il licenziamento. Ispezioni degli uffici dovevano inoltre garantire il disciplinamento degli ufficiali del langravio – anche e soprattutto in merito alla applicazione e all'imposizione delle leggi di polizia[43]. Men-

[42] Disposizioni del 30 agosto 1712 e del 24 aprile 1719, in *HLO*, 3, pp. 693 ss., 817 ss. «Per i secoli XVII e XVIII è comunque documentato soprattutto per il langraviato di Assia che i compiti autoritativi dei sindaci e quelli definiti dall'autorità superiore soffocarono quelli 'puramente' comunitari»: W. TROẞBACH, *Die ländliche Gemeinde im mittleren Deutschland (vornehmlich 16.-18. Jahrhundert)*, in P. BLICKLE (ed), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich* («Historische Zeitschrift». Beiheft NF 13), München 1991, pp. 263-288, qui p. 271.

[43] *Ämtervisitations-Ordnung Landgraf Wilhelms IV. von 1577/78*, pubblicato in K. KRÜGER, *Politische Ämtervisitationen unter Landgraf Wilhelm IV.*, in «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte», 27, 1977, pp. 1-36,

dicanti, vagabondi e zingari forestieri sorpresi senza autorizzazione venivano puniti con l'espulsione, oppure bastonati, fustigati, bollati o addirittura condannati a morte; all'incirca dalla metà del XVIII secolo in poi vennero adottate anche pene più «miti», ad esempio mediante soggiorni in case di correzione e di lavoro[44].

Nel langraviato l'accattonaggio venne infine vietato per principio anche ai poveri del posto e fu introdotto un generale obbligo al lavoro. Ai titolari di uffici langraviali, alle comunità e agli ecclesiastici spettava di verificare costantemente che tra la popolazione non vi fossero oziosi: gli oziosi, gli ubriaconi, i giocatori, persone litigiose e altre persone dannose che si fossero trovate tra gli abitanti del villaggio dovevano essere segnalati agli ufficiali e ai superiori affinché, secondo parere, potessero essere corretti in case adeguate («Wo offenbare Müssiggänger, Trunkenbolde, Spieler, Zänker, und andere der Dorfschaft schädliche Leute anzutreffen, müssen solche – um sie nach Befinden im Zuchthaus zur Besserung zu bringen, denen Beamten durch Greben und Vorsteher nahmhaft gemacht werden»): così prescriveva un'ordinanza di un comune del 1739[45]. A partire dal 1601

e il relativo giudizio, p. 8: «Il contenuto politico dell'ordinanza di ispezione degli uffici, nel senso della *Policey* meno recente, era sostanzialmente il disciplinamento dell'intero funzionariato a livello locale».

[44] Per il langraviato Assia-Kassel mancano studi sulla prassi della cattura e della pena. Esempi per altri territori dell'Assia sono: Th. SCHÜLER, *Politische und soziale Verhältnisse Nassaus, besonders das Brigantenunwesen von 1713-1813*, in «Alt-Nassau», 1897, Nr. 1, pp. 1-3; R. BREITHAUPT, *Die Zigeuner und der deutsche Staat. Ein Beitrag zur deutschen Rechts- und Kulturgeschichte*, Diss., Würzburg 1907; C. HEILER, *Von Landstreichern, friedlosen Leuten und fahrendem Volk besonders in den nassau-ottonischen Ländern von 1500 bis 1800. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Nassaus*, Hanau 1927; E. STICHT, *Das Gauner-, Räuber- und Zigeunerunwesen des 18. Jahrhunderts und seine Bekämpfung*, in «Geschichte am Obermain», 3, 1965-66, pp. 128-136; E. SCHUBERT, *Mobilität ohne Chance*, cit., pp. 153 ss.

[45] *Verordnung für die Dienstführung der Greben, Dorfschulzen oder Eidgeschworenen..., 6. November 1739*, in E.J. KULENKAMP (ed), *Neue Sammlung der Landes-Ordnungen*, cit., II, pp. 65-157, citazione p. 72.

i mendicanti e i nulla facenti del posto, una volta scoperti e appurato che erano in grado di lavorare, venivano costretti a svolgere lavori pubblici (ad esempio nelle miniere del signore territoriale), oppure venivano internati nella casa di correzione aperta già nel 1618 e rimodernata nel 1720, dal 1690 anche in un ospizio per poveri, in orfanotrofio (dove si ospitavano anche i fanciulli mendicanti) e infine in una casa di lavoro (a partire dal 1784). Nella casa di correzione di Kassel le «varie classi» («verschiedenen Classen») di «detenuti» («Züchtlinge») – «bambini privi di educazione, scialacquatori e nulla facenti... così come altri malfattori, falsari e vagabondi» («ungerathene Kinder, Verschwender und Müßiggänger... auch sonstige Maleficanten, Falsary undt Landtstreicher») – venivano costretti al duro lavoro «da mane a sera» («früh bis abends») sotto la sorveglianza del «castigamatti» («Zuchtmeister») al fine di far loro espiare una pena e di correggerli[46]. Le spese della casa di correzione venivano sostenute non solo attraverso la vendita di quanto prodotto dagli ospiti, ma anche attraverso contributi straordinari per buffoni e altri giocolieri (in manifestazioni pubbliche), nonché da coloro che si sposavano (una sorta di «imposta matrimoniale»).

I poveri del luogo riconosciuti come realmente bisognosi – che dovevano essere riconoscibili da un particolare simbolo e da fogli di permesso – venivano tenuti costantemente sotto controllo dalle autorità, che provvedevano ad accertare (anche con la collaborazione dei vicini) le loro condizioni di vita e il loro comportamento. I poveri venivano classificati poi in base al grado della loro indigenza e della loro capacità lavorativa e in misura proporzionale a ciò venivano aiutati; ogni dato veniva riportato in apposite liste dei pove-

[46] *Ordnung, das in der Residentz-Stadt Cassel neu angelegte Zuchthaus betreffend, 1. September 1720*, in *HLO*, 3, pp. 833 ss.; *Verordnung, daß die Unterthanen, zum Bergwerck zu fahren und umb die Gebühr zu arbeiten, sollen angehalten werden, 13. März 1617*, in *HLO*, 1, pp. 591 s.; W. TRAPHAGEN, *Die ersten Arbeitshäuser und ihre pädagogische Funktion*, Berlin 1935, p. 88; O. DASCHER, *Das Textilgewerbe in Hessen-Kassel vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Marburg 1968, pp. 42-46.

ri che venivano verificate ogni tre mesi. Le infrazioni erano punite con bastonate, con la revoca dell'elemosina e con il bando; più tardi, nel XVIII secolo, sempre più spesso con forme di lavoro coatto e con soggiorni in case di correzione. Una tassa generale per i poveri assicurava il loro sostentamento, dal momento che il gettito proveniente dalle offerte non bastava allo scopo (nonostante vi fossero liste pubbliche delle offerte e l'obbligo pubblico di fare offerte); non era invece ammesso fare l'elemosina a titolo individuale. Le entrate di lotterie statali, inoltre, erano destinate al mantenimento di coloro che venivano classificati come poveri locali. Oltre a ciò una serie di leggi contro lo spreco e il lusso vietavano una condotta di vita 'smodata' (ad esempio per quanto riguardava l'abbigliamento, il consumo di caffé o vari tipi di feste), che secondo l'autorità poteva ridurre in condizioni di miseria; esse prescrivevano inoltre il consumo di prodotti locali al posto di prodotti di lusso provenienti da fuori e soggetti al divieto di importazione. A partire dalla metà del XVIII secolo vennero emanate molte leggi di polizia – anche per prevenire la povertà – destinate a introdurre misure di riforma economica e a migliorare le condizioni di assistenza.

Nel XVI secolo la applicazione e il controllo delle norme in vigore erano affidati ancora prevalentemente ai sindaci e al clero[47], nonché ai cosiddetti avvocati dei mendicanti, che uscivano dalle fila dei mendicanti stessi. Dal XVII secolo in poi queste mansioni vennero assunte sempre più da organi amministrativi statali quali quartiermastri, sorveglianti e *censores*, il personale delle case di correzione e di lavoro e la *Policey-Kommission*, istituita nel 1721 per l'intero langraviato e introdotta poi anche in singole città; essa coordinava l'attività di parecchi *Policeyknechte*[48]. Verso la fine del XVIII

[47] Cfr. P MÜNCH, *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)*, Stuttgart 1978, pp. 131-134.

[48] *Edikt für Kassel vom 20. Juni 1601*, in *HLO*, 1, pp. 490 s.; *Instruction und Verordnung das Policey- und Commercien-Wesen betreffend, 9. August 1721*, in *HLO*, 3, pp. 865-869; cfr. l'ordinanza di polizia per la città

secolo l'accattonaggio poteva dirsi temporaneamente eliminato nel langraviato di Hessen-Kassel, dove vigeva ormai un sistema di assistenza ai poveri funzionante almeno per metà – questo è per lo meno il bilancio delle autorità competenti e dell'opinione pubblica[49].

Si tratta indubbiamente di un risultato parziale che va esaminato criticamente. Esso mostra comunque che – dalla prospettiva del legislatore – in tempi peraltro lunghi si riuscirono a realizzare obiettivi immediati delle norme. Non va dimenticato nemmeno l'effetto indiretto del disciplinamento, poiché non solo poveri, mendicanti e vagabondi, ma l'intera popolazione venne sottoposta a provvedimenti disciplinanti attraverso imposte per i poveri, l'obbligo delle offerte, le liste delle offerte, il divieto di fare l'elemosina, di dare ospitalità, l'attività di sorveglianza etc.; in questo modo essa venne coinvolta in vario modo nelle strategie di disciplinamento messe in atto dalle autorità.

Ci si potrebbe chiedere se attraverso la continua intimazione di tali norme e di questi principi, e la loro almeno parziale traduzione, in tempi lunghi non sia mutato anche l'atteggiamento della società in generale nei confronti dei gruppi emarginati e degli strati inferiori, e se al posto di atteggiamenti tradizionali – compassione e tolleranza nei confronti di gruppi socialmente emarginati e deboli – la povertà e il vagabondaggio non abbiano finito per essere collegati direttamente all'idea di 'ozio' e di 'pigrizia', contribuendo così a preparare il terreno per un nuovo atteggiamento nei con-

di Marburgo del 16 settembre 1763, in Johann Heinrich Ludwig BERGIUS, *Sammlung auserlesener teutschen Landesgesetze, welche das Policey- und Cameralwesen zum Gegenstande haben*, Frankfurt am Main 1781 ss., II, pp. 372-379. Sulla struttura amministrativa cfr. K. DÜLFER, *Fürst und Verwaltung. Grundzüge der hessischen Verwaltungsgeschichte im 16.-19. Jahrhundert*, in «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte», 3, 1953, pp. 150-223.

[49] «Journal von und für Deutschland», 1785, 1; J. MENZLER, *Die Bettelgesetzgebung*, cit., p. 33. Cfr. inoltre Ch.W. INGRAO, *The Hessian mercenary state. Ideas, institutions, and reform under Frederick II, 1760-1785*, Cambridge 1987, pp. 107-121, 209 s.

fronti del lavoro[50]. Le leggi di polizia volevano impedire infatti anche che i mendicanti e i vagabondi 'oziosi', 'pigri' e 'infingardi' invogliassero i sudditi a seguirli in gozzovigli e nel gioco, o li inducessero ad altre sconsideratezze («Schwelger[ei]en und Spielen anreizen, oder zu anderer Leichtfertigkeit verführen») e che queste persone pigre, fannullone, prive di educazione e senza lavoro attirassero verso questa loro vita e condotta scellerata anche servitori fedeli, domestici e domestiche («solch faules ungerathenes müssiges loß Gesinde... andere fromme Dienstbotten, auch Haußsöhne vnnd Töchter zu solchem ihrem bösen Leben und Wandel mit verreitzen») – diventassero insomma «modelli pericolosi per altri»[51].

Con le cosiddette ordinanze contro lo spreco e il lusso[52] la legislazione di polizia mirava inoltre direttamente all'eliminazione dell'ozio e dello spreco, diffuso in ampi strati della popolazione. Sotto minaccia di multe pecuniarie e pene da scontare in case di correzione venne vietato a tutti i sudditi di bere e di brindare, di oziare e far baldoria nelle osterie, di esagerare negli sprechi in occasione di feste o di ostentare lussi eccessivi nell'abbigliamento. Spreco e consumo esagerato erano considerati non solo una delle cause della povertà e dell'accattonaggio, ma erano anche diametralmente oppo-

[50] W. CONZE, *Arbeit*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., 1, pp. 154-215. Sulla *caritas* medievale cfr. O.G. OEXLE, *Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter*, in Ch. SACHßE-F. TENNSTEDT (edd), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, cit., pp. 73-100; Th. FISCHER, *Der Beginn frühmoderner Sozialpolitik*, cit., pp. 46 s.

[51] *Fürstlich-Hessische Landesordnung von 1587*, cit., p. 494; *Policeyordnung vom 30. Juni 1622*, in *HLO*, 1, pp. 641-657, citazione p. 656; M. RAEFF, *The Well-Ordered Police State*, cit., p. 90; cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 89-97.

[52] M. STOLLEIS, *Luxusverbote und Luxussteuern in der frühen Neuzeit*, in M. STOLLEIS, *Pecunia Nervus Rerum. Zur Staatsfinanzierung der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1983, pp. 9-61; N. BULST, *Zum Problem städtischer und territorialer Kleider-, Aufwands- und Luxusgesetzgebung in Deutschland (13.-Mitte 16. Jahrhundert)*, in A. GOURON-A. RIGAUDIÈRE (edd), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, Montpellier 1988, pp. 29-57.

sti ad uno degli obiettivi centrali delle norme delle leggi di polizia, rappresentato dalla volontà di infondere un nuovo atteggiamento più razionale nei confronti del lavoro e di rendere più funzionale il lavoro stesso in relazione a direttive statali. In questa lotta contro l'«ozio» quale «fonte di ogni male» («Brunnquell alles Uebels») e «radice di ogni cattiveria» («wurtzel alles bösen»), lotta che riguardava non solo gruppi emarginati, ma tutti gli strati sociali, si concentrò in seguito l'obiettivo di disciplinamento generale della polizia in vista di una trasformazione di atteggiamenti e strutture di comportamento della società tutta[53].

In questa esposizione si sono presentate le finalità sociodisciplinanti delle autorità e il modo in cui tali intenzioni trovarono concreta applicazione nell'epoca di formazione dello Stato moderno; si è così messa in evidenza una funzione almeno parzialmente modernizzante della *Policey* nella prima età moderna. Certo, si possono ravvisare nelle leggi di polizia anche idee e misure conservatrici, miranti al mantenimento e alla cementazione dell'ordine proprio della società per ceti o del sistema di un potere assoluto, le quali sicuramente frenarono segni di modernizzazione e processi di sviluppo sia sociale che economico. Ma in un progetto orientato esclusivamente verso la 'modernizzazione' queste componenti legate alla tradizione e alla conservazione del

[53] *Fürstlich-Hessische Landesordnung von 1587*, cit., p. 492; *Edikt für Kassel vom 20. Juni 1602*, in *HLO*, 1, pp. 490 s. Il collegamento della tematica dei gruppi emarginati con quella della povertà e quella dello spreco risulta esplicito già nel titolo di una delle prime leggi di polizia di Hessen: *Fürstliches Ausschreiben gegen das Zutrincken, die Füllerey, das Fluchen, Schwören und Gotteslästern, die frembden Bettler und Stationirer, sodann wie es in ansehung der Kirchweyhen, Gastungen, Jahrmärkte, Kindtauffen, Hochzeiten, Messen, des Brandteweinschenckens, der Zigeuner und Juden solle gehalten werden, vom 18. Juli 1524*, in *HLO*, 1, pp. 47-49. Cfr. inoltre il giudizio puntuale in E. SCHUBERT, *Mobilität ohne Chance*, cit., p. 151: «... il fatto che la popolazione fosse incline a criminalizzare il nulla facente sta ad indicare che la constatazione della mancanza di effettiva efficacia di questi mandati non ne coglie ancora definitivamente la rilevanza. I mandati delle autorità non servono a imporre con la forza i modi di comportarsi degli uomini, possono però plasmare le mentalità».

passato risultano alla fine perdenti[54]. Il disciplinamento sociale attraverso ordinanze di polizia non va dunque interpretato esclusivamente come processo di razionalizzazione e di modernizzazione, poiché convivono e si sovrappongono in esso intenti ed effetti conservatori, stabilizzanti del sistema, ritardanti, disciplinanti e modernizzanti insieme[55]. Tale ambivalenza andrebbe tenuta presente nell'analisi e nella valutazione dell'imposizione talora contraddittoria delle norme e della loro evidente imperfetta applicazione; essa mostra come non sia ancora maturo il tempo per una valutazione globale e unilaterale della legislazione di polizia quale modernizzazione attiva, produttiva, efficiente e razionale[56].

Tali funzioni ed effetti ambivalenti della polizia nella prima età moderna potranno essere verificati in maniera più precisa solo attraverso studi comparati su specifiche realtà territoriali. Si tratterà qui di collegare l'analisi del livello normativo e dell'imposizione delle norme con la questione delle trasformazioni di atteggiamento e di comportamento in ambiti temporali piuttosto ampi in cui si tenga conto anche delle condizioni socio-economiche generali. Solo un siffatto sguardo d'insieme allo sviluppo delle norme di polizia, alle intenzioni socio-disciplinanti che da esse si ricavano ma anche alle intenzioni conservatrici delle autorità, agli strumenti impiegati per imporre tali regolamentazioni, alla prassi di polizia e alla relativa attività amministrativa del primo Stato moderno e infine alle loro funzioni e ai loro effetti accertabili sarà in grado di riempire e completare in termini più concreti l'idea del disciplinamento sociale attraverso la *Policey*.

[54] M. STOLLEIS, *Geschichte des Öffentlichen Rechts*, cit., I, p. 371.

[55] Cfr. G. LOTTES, *Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte*, in «Westfälische Forschungen», 42, 1992, pp. 63-74, qui p. 68.

[56] In questi termini però M. RAEFF, *The Well-Ordered Police State*, cit., p. 44.

Produzione di leggi e disciplinamento nella Toscana granducale tra Cinque e Seicento. Spunti di ricerca

di *Elena Fasano Guarini*

Ciò che mi propongo di fare in queste brevi note, per una parte (la minore) collegate a studi già compiuti, per un'altra (la più ampia) in attesa di avere uno sviluppo adeguato attraverso ulteriori ricerche[1], è di considerare i caratteri e la storia della legislazione nel ducato – poi granducato – mediceo attraverso un confronto tra due momenti non lontani nel tempo, ma dissimili. Il primo è quello dominato dalla figura di Cosimo I, che fu, dopo la morte di Alessandro, il vero fondatore del regime principesco a Firenze e resse le sorti del ducato dal 1537 al 1574 (o al 1564, se si preferisce considerare come termine *ad quem* non la sua morte, ma la cessione del governo interno al figlio Francesco). Il secondo è quello di Ferdinando I, secondogenito di Cosimo, che successe a suo fratello Francesco alla fine del 1587 e regnò quindi fino al 1609, guidando le fortune del minuscolo Stato toscano durante quella che fu – è stato

[1] Ricordo in particolare i miei seguenti contributi sul tema dell'amministrazione della giustizia nel granducato di Cosimo I: *Considerazioni su stato giustizia e società nel Ducato di Toscana del Cinquecento*, in *Florence and Venice: comparisons and relations*, II: *Il Cinquecento*, Firenze 1980, pp. 135-168; *Gli statuti delle città soggette a Firenze tra '400 e '500: riforme locali e interventi centrali*, in G. CHITTOLINI-D. WILLOWEIT (edd.), *Statuti città territori in Italia e Germania tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1991, p. 69-124; *The Prince, the Judges and the Law: Cosimo I and sexual Violence, 1558*, in T. DEAN-K. LOWE (edd.), *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, 1994, pp. 121-141. Sul periodo di Ferdinando I, cfr. *I giuristi e lo stato nella Toscana medicea cinque-seicentesca*, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del '500*, I: *Strumenti e veicoli della cultura. Relazioni politiche ed economiche*, Firenze 1983, pp. 229-247.

scritto – la sua splendida estate di San Martino, politica ed economica[2].

Non intendo qui discutere il concetto di 'disciplinamento', come pure sarebbe utile fare, né i significati che il termine assume quando, dal campo propriamente religioso ed ecclesiastico nel quale ha avuto la sua origine e le sue prime applicazioni, lo si estenda a quello del potere politico, del rafforzamento di questo nella prima età moderna e del controllo crescente da esso esercitato sui comportamenti sociali. Né intendo entrare nel merito dei problemi di periodizzazione che comporta il concepire il 'disciplinamento' come un processo, che si svolge in un tempo più o meno lungo. Certo è che la produzione di norme sancite da leggi costituisce un terreno primario per analizzare se e come in un dato contesto si siano manifestate tendenze al 'disciplinamento' sociale e morale e queste si siano intrecciate con la trasformazione o con il consolidamento di dati sistemi di potere: tanto primario che sceglierlo come ambito di indagine può sembrare banale. Il confronto tra momenti successivi consente d'altra parte di distinguere nel 'disciplinamento', concepito appunto come processo, fasi diverse che hanno dinamiche proprie e comportano talvolta dei mutamenti di direzione. Così considerato, il caso toscano – caso peculiare di uno Stato che nel Cinquecento subisce una grossa trasformazione costituzionale, passando da un regime repubblicano ad un regime principesco – può offrire lo spunto per una riflessione più generale, sui tempi e modi di quel processo; e

[2] F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Ia edizione, Torino 1965, pp. 739-741. Le belle pagine sul granducato come esempio di piccolo Stato di «singolare fortuna» al tempo della fioritura degli «Stati mediani» sono ridotte ad un semplice cenno nella seconda edizione ampiamente rielaborata (Torino 1976, II, p. 741). La storiografia recente ha messo in discussione l'idea di un declino complessivo dell'economia toscana nel secolo XVII (cfr. in primo luogo P. MALANIMA, *La decadenza di un'economia cittadina. L'industria di Firenze nei secoli XVI-XVIII*, Bologna 1982); ma, mentre ha concesso larga attenzione al momento fondante di Cosimo I, non si è ancora occupata con sufficiente approfondimento della storia politica, culturale, istituzionale, oltre che economica, della Toscana ferdinandea.

sulle valenze diverse di cui i concetti stessi di 'disciplina' e 'disciplinamento' possono caricarsi, in relazione alle sue fasi.

L'immagine di Cosimo I trasmessa dagli scritti contemporanei – relazioni di ambasciatori, panegirici e discorsi funebri, biografie – ha alcuni tratti fondamentali nella celebrazione della sua cura per la giustizia, per la 'pace' dei sudditi e per l'ordine interno.

Questa cura non viene univocamente intesa. Agli occhi di Vincenzo Fedeli, «segretario dell'illustrissima Signoria di Venezia», primo inviato, nel 1561, in missione diplomatica a Firenze dopo l'instaurazione del principato, già simpatizzante della repubblica democratica del 1527, essa si carica di un forte significato politico. Il drammatico trapasso dalla repubblica al principato, l'assoggettamento di «tante nobilissime e ricchissime famiglie, piene di tanti onorati uomini, soliti a viver liberi ed a governare un sì bel Stato» ad «uno solo... tremendo prencipe e spaventevole» sono stati consentiti da Dio ed anzi sono «avvenuti per suo giudizio manifesto», onde liberare la città dall'obbrobrio del precedente regime, fatto «di tanti odiosi tiranni, pieni del sangue de' poveri, d'ingiurie, di vendette»[3]. E la durezza del principe, che «governa li Stati suoi con un grandissimo rigore e spavento», «non vuol che più si parli d'odii, d'ingiurie, d'inimicizie né di vendetta», ed «esercita una giustizia incomparabile e così grande e così essecutiva ed espedita e così eguale a tutti ed indifferente, che fa star ciascuno ne' termini loro» è il prezzo della 'pace', dell''unione', della 'tranquillità' che ora regnano «fra i suoi popoli e cittadini»[4]. Ben diverso è il tono più tardi adottato dagli autori dei panegirici in morte di Cosimo, o delle biografie dedicate ai granduchi suoi successori, gli uni e le altre tesi a tracciare del fondatore del ganducato un profilo ideale, conforme a paradigmi graditi

[3] *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, a cura di A. SEGARIZZI, III, parte I, Bari 1916, pp. 128-129. Nulla aggiunge, dal nostro punto di vista, la più concisa relazione successiva di Lorenzo Priuli (1566).

[4] *Ibidem*, pp. 136-137.

alla dinastia ormai affermata[5]. Si continua a sottolineare la svolta segnata dalla sua ascesa al principato dopo la morte di Alessandro[6]. Si esalta ancora il suo rigore, il cui oggetto viene ora però individuato – in termini più generali e più consoni ai tempi – sia nel dissenso politico dei cittadini «rerum novarum et immoderatae libertatis cupidi»[7], come in quello religioso di coloro che «a priscorum et sanctissimorum patrum institutis ac praeceptis dissentiunt et novas religiones in rempublicam inducunt»[8]. Non si manca di sottolineare, come peraltro aveva fatto anche il Fedeli, gli intenti moralizzatori del primo granduca, «qui optimos ac sanctissimos mores in civitatem ac rempublicam inducit»[9]. Ma all'immagine del principe inviato da Dio, quasi angelo vendicatore, a reprimere gli abusi e le iniquità dell'oligarchia repubblicana, subentra quella del «pater familias», che, dopo la vittoria, si comporta con «modestia... mansuetudine atque... misericordia»[10]; che si preoccupa di comporre le lacerazioni del tessuto cittadino; e, dopo essersi «assicurato lo stato della sua patria, si volse a riordinarla et tor via del tutto quei disordini che le sedizioni, le guerre e molte altre

[5] Essi sono elencati da D. MORENI, *Serie di autori di opere risguardanti la celebre famiglia de' Medici*, Firenze 1826, *ad indicem*. Dello stesso cfr. anche, *Bibliografia storico ragionata della Toscana*, Firenze 1805, e *Pompe funebri celebrate nella R. Basilica di San Lorenzo*, Firenze 1826.

[6] L. SALVIATI, *Orazione funerale del Cavalier Leonardo Salviati. Da lui publicamente recitata nell'esequie del Serenissimo Cosimo Medici Granduca di Toscana, Gran Maestro della Religione di Santo Stefano, 31 aprile 1574*, Firenze, Giunti, 1574.

[7] G.B. ADRIANI, *Oratio habita in funere Cosmi Medicis Magni Etruriae Ducis*, Florentiae, ex officina Junctorum, 1574, cc. non numerate. L'orazione, «recitata nel Palazzo publico il dì XVII di maggio 1574», fu poi tradotta in italiano dal figlio di Giovan Battista, Marcello Adriani (Firenze, Giunti, 1574).

[8] P. ANGELI DA BARGA, *Laudatio ad funebrem concionem quae Pisis habita est in exequiis Cosmi Medicis Magni Etruriae Ducis*, Florentiae, apud Juntos, 1574, cc. non numerate.

[9] *Ibidem*.

[10] G.B. ADRIANI, *Oratio habita*, cit. Gli stessi motivi tornano nella sua *Istoria dei suoi tempi*, Venetia, Giunti, 1587.

occasioni havevano partoriti in lei»[11]. Si insiste sull'idea del nuovo ordine e, si può ben dire, della nuova disciplina da lui instaurati, ma anche sui modi dolci e paterni con cui egli è giunto a questi risultati; e sulla sua attenzione agli equilibri interni, sulla sua volontà e capacità di mantenere in vita, entro il principato, le forme tradizionali del governo cittadino. Così un altro veneziano, buon lettore del Fedeli, ma di tutt'altro orientamento politico, Aldo Manuzio il giovane, nella *Vita di Cosimo I* dedicata nel 1586 a Filippo II, sottolinea il carattere non 'tirannico' del suo principato ed il suo rispetto per «quelle leggi et forme che la Repubblica, essendo del tutto libera, osservava»[12]. Alcuni anni più tardi, al tempo di Ferdinando I, in una bella biografia rimasta manoscritta, Filippo Cavriani, medico mantovano e gentiluomo di corte prima in Francia e poi a Firenze, autore anche di *Discorsi* su Tacito, dedicati a Cristina di Lorena[13], disegna l'immagine ferma e composta di un principe cui premeva innanzitutto assicurare l'ordine della *civitas* «tam aequabili certoque iure ut Ducis Cosmi justitia in proverbium abierit» e procedere alla sua *emendatio*; e che perciò aveva emanato

[11] B. BALDINI, *Orazione fatta nell'Accademia fiorentina in lode del Serenissimo Signor Cosimo Medici Granduca di Toscana gloriosa memoria*, Firenze, nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli, 1574, c. 4v. Gli stessi motivi sono ripresi dal Baldini nella *Vita di Cosimo Medici primo Granduca di Toscana*, Firenze, Sermartelli, 1578.

[12] A. MANNUCCI, *Vita di Cosimo I de' Medici primo granduca di Toscana*, Bologna 1586. L'autore nel 1587 fu chiamato ad insegnare all'università di Pisa e successivamente diventò membro dell'Accademia fiorentina. Cfr. A.A. RENOUARD, *Vita di Aldo Mannucci il giovine*, premessa in traduzione italiana all'edizione della *Vita di Cosimo I* di Pisa 1823. Sulla genesi della biografia cosimiana cfr. V. BRAMANTI, *Per la genesi di due biografie di Cosimo I. Filippo Cavriani e Aldo Manuzio il giovane*, in «Rinascimento», serie II, XXXII, 1992, pp. 291-309.

[13] F. CAVRIANI, gentilhuomo mantovano e cavaliere di Santo Stefano, *Discorsi sopra i cinque libri di Cornelio Tacito*, Fiorenza, Giunti, 1600. La *Vita di Cosimo I*, manoscritta, è conservata alla Biblioteca Nazionale di Firenze, *Magliab.*, XXV, 49. Essa non è datata, ma è verosimilmente posteriore alla venuta del Cavriani dalla Francia a Firenze, dopo il matrimonio di Maria de' Medici con Enrico IV. Cfr. V. BRAMANTI, *Per la genesi*, cit. Sul Cavriani vedi anche la voce di G. BENZONI, in *DBI*, XXIII, pp. 151-157.

«multas leges... ad morum pravitatem licentiamque tollendam», per reprimere grassatori notturni e sicari, proibire il contrabbando, moderare il lusso eccessivo, nonché diminuire la «litium multitudinem».

Si tornerà in seguito sul mutamento di clima che spiega il mutare dell'immagine del fondatore della dinastia granducale tra la metà del Cinquecento e gli inizi del Seicento. Al di là della diversità di toni che si è cercato di porre in luce attraverso un numero limitato di riferimenti testuali (cui parecchi altri se ne potrebbero affiancare), si può però osservare che elementi comuni sono il richiamo all'ordine ed alla pace interna come fondamenti della legittimazione del principato, e la celebrazione della giustizia di Cosimo come loro premessa. Sono, questi, motivi largamente circolanti nel Cinquecento, il secolo, oltre e prima che del 'disciplinamento', del mito di Astrea[14], e, per altro verso, della affermazione e compiuta teorizzazione del potere legislativo come nucleo sostanziale della sovranità[15]. Di questi motivi principi e sovrani si appropriano e si servono. Né vi è da stupirsi che essi siano non solo echeggiati dagli scritti celebrativi dedicati a Cosimo I, ma immediatamente ripresi nei preamboli delle leggi da lui emanate.

Cosimo I può in effetti essere considerato uno dei grandi 'principi legislatori' di un periodo di intensa legiferazione,

[14] F. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, trad. it. Torino 1978.

[15] Cfr. G. ASTUTI, *La formazione dello Stato moderno in Italia*, I, Torino 1965; V. PIANO MORTARI, *Gli inizi del diritto moderno in Europa*, Napoli 1980; dello stesso, *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Napoli 1990. Cfr. anche A. LONDON FELL, *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative State*, 4 voll., New York-Westport-London 1983-1991, ampia ricerca centrata sull'opera del giurista francese J. de Coras, seguita da una discussione di forti umori polemici intorno al tema della genesi dello Stato moderno e delle sue connessioni, appunto, con lo sviluppo del potere legislativo. Vi è tuttavia anche chi tende a far risalire la «rinascita del potere legislativo», ed insieme dello «Stato moderno», più indietro nel tempo: cfr. A. GOURON-A. RIGAUDIÈRE (edd.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat* (Publications de la Société du droit et des Institutions des Anciens pays de droit écrit), Montpellier 1988.

anche se la sua azione legislativa conobbe dei limiti precisi, che è bene rilevare preliminarmente per coglierne poi con più precisione gli aspetti politicamente più salienti.

I nuovi provvedimenti emanati a Firenze, singolarmente presi, certo non ebbero l'ampiezza di quelli che contemporaneamente modificarono l'applicazione del diritto e le pratiche giudiziarie nell'Impero o nella monarchia francese. Non raggiunsero mai l'organicità della grande riforma procedurale imposta da Carlo V negli anni '30 del Cinquecento, né delle *ordonnances* volte a regolare il processo penale, che si susseguirono in Francia tra il 1498 ed il 1539[16]; e neppure, per restare entro i confini della penisola, dei *Nuovi ordini e decreti* emanati da Emanuele Filiberto di Savoia negli anni '60 sullo svolgimento sia delle cause criminali che di quelle civili[17]. Pur consapevole dell'importanza dei problemi connessi con la trasmissione di leggi, statuti e più in generale degli atti pubblici, pur attento alla loro conservazione tanto da emanare a ripetizione norme sulla tenuta dei pubblici archivi[18], Cosimo I non si curò mai di promuovere una *recopilación*, come quella fatta eseguire, nell'alveo di una tradizione preesistente, da Filippo II per la Castiglia nel 1567[19]; o

[16] J. LANGBEIN, *Prosecuting Crime in the Renaissance. England, Germany, France*, Cambridge (MA), 1974; V. PIANO MORTARI, *Cinquecento giuridico francese*, cit., pp. 173 ss.

[17] V. PIANO MORTARI, *Gli inizi del diritto*, cit., pp. 67-68.

[18] Cfr. *Legislazione toscana raccolta ed illustrata*, a cura di L. CANTINI, 30 voll., Firenze 1802-1808: *Provvisione* del 20 luglio 1546 sulla conservazione degli statuti delle comunità soggette nell'Archivio delle Riformagioni di Firenze (I, p. 313); *Provvisione alla Camera et Archivio della Città di Firenze*, del 16 maggio 1560 (IV, pp. 11-18); *Provvisioni concernenti il negozio e carico dell'Archivio Publico*, 11 aprile 1570 (VII, pp. 208-212); *Provvisione e decreto delli Magnifici et Clarissimi Luogotenenti e Consiglieri della repubblica fiorentina, disponenti che tutte le comunità dello stato di S.A. dove sono Archivij sieno tenute mandar tutte le scritture publiche che essi si ritrovano al nuovo Archivio della città di Firenze*, 27 luglio 1570 (VII, pp. 233-35). Sulla funzione dell'Archivio delle Riformagioni cfr. E. FASANO GUARINI, *Gli statuti delle città soggette*, cit., pp. 69-73.

[19] V. PIANO MORTARI, *Gli inizi del diritto*, cit., pp. 103 ss. Cfr. anche il

se pensò ad una «legum ac statutorum emendatio ac compilatio» (come parrebbe suggerire un passo di un noto giurista fiorentino, Giovan Battista degli Asini) lo fece senza risultati concreti[20]. Non si dispone per il granducato, prima del secolo XVIII, di raccolte di leggi di facile consultazione, come furono ad esempio intorno alla metà del XVI in Francia quelle delle «ordonnances et statuts royaux» o nel ducato sabaudo degli editti ducali; o ancora a Modena degli ordini emanati dal duca sulla amministrazione della giustizia[21]. È questa una carenza non secondaria, le cui ragioni

contributo di A. PEREZ MARTIN sulla Spagna, in *Bibliographie des Gesetzgebungs des Privatrechts und Prozessrechts*, in H. COING (ed.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, II 2, München 1976, pp. 231-32.

[20] G.B. ASINIO, *Ad statutum florentinum de modo procedendi in civilibus interpretatio*, Florentiae, apud Carolum Pectinarium, 1569-71. Nella dedica a Cosimo I, il giurista, dopo aver ricordato come sia compito dell'ottimo principe «cives et populos a Deo Optimo Maximo sibi commissos bonis legibus instituere», nonché quanto importi che «pro temporis et morum conditione leges ipsae varientur vel immutentur» e che la loro presentazione sia tale che esse risultino non «dubiae et obscurae» ma «clarae et apertae populis et nationibus» (tutti topoi correnti tra gli interpreti di statuti, cfr. M. SBRICCOLI, *L'interpretazione dello Statuto. Contributo allo studio della funzione dei giuristi nell'età comunale*, Milano 1969), si rivolge al granduca, esaltandolo perché «maximis etiam Imperij tui negociis occupatus, ab earum [delle leggi] emendatione ac compilatione, quam tibi proposueras non destitisti». L'autore presenta quindi la propria opera quasi come una sorta di precorrimento del progetto cosimiano, paragonato a quello realizzato da Giustiniano con il Digesto. L'opera dell'Asinio fu ristampata come *Practica aurea seu processus iudiciarius ad statutum florentinum de modo procedendi in civilibus interpretatio*, Venezia, apud Philippum Juntam fratrem, 1581, e come *Practica civilis seu processus iudiciarii ad statutum stylumque florentinum et ius municipale totius Europae de modo procedendi in Civilibus directi conscriptique*, Francofurti, ex officina Joannis Saurii, 1609.

[21] Per un larghissimo quadro comparativo cfr. la *Bibliographie* appena citata a nota 19, in particolare F. RANIERI, *Italien*, pp. 97-186. La prima raccolta indicata per il granducato di Toscana risale al 1738 (pp. 154-156). Per le raccolte sabaude cfr. *ibidem*, pp. 147-151; per il ducato di Modena *ibidem*, p. 179. Sulla raccolte francesi (tra le quali la più nota nel Cinquecento è quella di P. REBUFFI, *Edicts et ordonnances des Roys de France*, Ia ed. Lyon 1547) cfr. B. DOLEMEYER, *Frankreich*, *ibidem*, pp. 187-227. Sul granducato di Toscana cfr. anche P. TURRINI, *La legislazione granducale nelle raccolte a stampa*, in *Leggi, magistrature, archivi.*

andrebbero ulteriormente indagate, ma verosimilmente riflettono i problemi particolari di un principe nuovo, erede non solo di uno Stato fondato sul riconoscimento alle città e comunità soggette del diritto di avere uno *jus proprium* – il che era del tutto ordinario in tempi ancora segnati da concezioni dualistiche e contrattualistiche del potere – ma di una repubblica cittadina, gelosa custode della propria legislazione statutaria di origine comunale. *Last but not least*, non mi pare neppure che si possano individuare dietro l'insieme delle leggi emanate da Cosimo I le chiare linee di un progetto complessivo. Alcune di esse – e non certo le meno importanti – ebbero invece senza dubbio un'origine casuale: così ad esempio la legge sulla violenza carnale emanata nel 1558 fu la risposta, da Cosimo personalmente voluta, ad un episodio accaduto pochi mesi prima, di cui egli aveva seguito gli sviluppi processuali e deprecato l'insoddisfacente conclusione, conforme peraltro alla legislazione statutaria vigente ed allo *jus commune*[22].

Si potrebbe ancora osservare che gli interventi di Cosimo I assunsero spesso la forma diretta ed individualizzata dei 'rescritti', apposti di sua mano in calce a pratiche e suppliche; e che questi potevano essere in deroga a leggi, statuti e consuetudini vigenti. È ben vero, tuttavia, che Cosimo non volle mai che essi fossero considerati fonti di diritto, come era invece accaduto sotto l'Impero romano; e, vivamente preoccupato degli abusi che la loro utilizzazione da parte dei giudici, al di fuori del singolo contesto per cui erano stati formulati poteva generare – per i 'berlingozzi', egli scriveva, che questi potevano fare –, si curò di contrapporre ai rescritti, con netta distinzione, il diverso 'stile' della legge. Proprio attraverso il modo di concepire il rescritto il primo granduca dimostrava così piena coscienza della importanza

Repertorio di fonti normative ed archivistiche per la storia della giustizia criminale a Siena nel Settecento, Milano 1990, pp. 241-356, che prima del 1738 segnala solo il volume di *Bandi, ordini e provisioni appartenenti al governo della Città e Stato di Siena*, Siena, appresso Luca Bonetti, 1584.

[22] E. FASANO GUARINI, *The Prince, the Judges and the Law*, cit.

e peculiarità del momento legislativo[23]. Ed in effetti, quando si scorra la grande raccolta delle leggi granducali infine curata all'inizio dell'Ottocento da Lorenzo Cantini[24], colpiscono l'ampiezza e la rilevanza della nuova legislazione cosimiana.

Questa non si esaurisce nella abbondantissima e ripetitiva produzione di norme e regolamenti di contenuto economico o fiscale, o nell'emanazione di bandi, pur numerosi e spesso rinnovati, relativi all'ordine pubblico; disposizioni contro i banditi, di natura repressiva o premiale; divieti e regolamentazione delle scommesse e del gioco; divieti di portare le armi; norme suntuarie. Investe la procedura giudiziaria, non meno della Carolina, delle *ordonnances* dei Valois, e dei *Nuovi ordini* di Emanuele Filiberto: vengono così emanate, nel 1545 e nel 1547, nuove norme sul processo informativo e sull'escussione dei testi[25]. Ma gli interventi del primo gran-

[23] Cfr. A. ANZILOTTI, *La costituzione interna dello Stato fiorentino sotto il Duca Cosimo I de' Medici*, Firenze 1910, pp. 50-53, che cita e commenta le due leggi sui rescritti, del 29 luglio 1561 e del 7 ottobre dello stesso anno. In una lettera a Francesco Vinta, auditore delle Riformagioni, riportata dall'Anzilotti, Cosimo I indica con chiarezza le ragioni che gli sembrano imporre una netta distinzione tra le leggi, «che escon dai Consiglieri», e cioè dal Magistrato supremo (cfr. sotto) ed i propri rescritti, oltre ai partiti e alle lettere degli altri magistrati. «Per questa via – egli scrive con parole che bene esprimono la sua opinione sulla libertà interpretativa ed i poteri discrezionali di giudici ed altri ufficiali – rimedieremo a molti berlingozzi che si fanno e delle sei volte le sei fan dire quello [che] mai pensavamo, stornan li rescritti e fanno molte iniustizie e mille furfanterie e ribalderie». Sull'interesse e la vivacità dei rescritti di Cosimo I si soffermano alcuni suoi biografi, in particolare B. BALDINI, *Vita di Cosimo Medici*, cit., pp. 82-85. Sull'importanza del momento legislativo per Cosimo I, cfr. anche la vicenda da me analizzata in *The prince, the Judges and the Law*, cit.

[24] Per il periodo di Cosimo I, cfr. i tomi I-VII della *Legislazione toscana*. Alla raccolta pubblicata dal Cantini va tuttavia affiancata la serie delle *Leggi bandi e motuproprio (1444-1780)*, in Archivio di Stato di Firenze, *R. Consulta*. Una ricca raccolta di materiale legislativo pertinente in larghissima parte al periodo del principato mediceo, suddiviso per argomenti, è in Biblioteca Universitaria di Pisa, *Manoscritti 473-494*.

[25] *Deliberazione del Magistrato del Luogotenente e Consiglieri*, 27 maggio 1545, Legislazione toscana, I, pp. 251-52; *Deliberazione fatta per lo*

duca non si esauriscono neppure su questo piano. Essi toccano non pochi punti di diritto penale sostanziale. Con il suo luogotenente e 'magnifici consiglieri' del Magistrato supremo – l'organo che, secondo la costituzione data al ducato nel 1532, doveva formalmente rappresentare al suo fianco l'autorità della Signoria[26] – e «col parere di più savi e prudenti cittadini» (i collaboratori e consulenti di sua fiducia da lui liberamente scelti) il duca legifera così sopra la bestemmia e la sodomia[27]. Stabilisce il «modo di punire e' malefici gravi nel suo Dominio: homicidij, assassinamenti furti sacrilegij violentie incesti e coiti nefarii e dannabili... armate e congregationi di genti che si facessino per offendere alcuno»[28]. Legifera sui contratti usurari («scrocchi barocoli ritrangoli»)[29]; sugli «homicidiarij»[30] e sui «sicarij»[31]. Una legge, consona ai tempi, percorsi dalla tendenza, comune a tutti i principi, a punire con la massima durezza i rei di lesa maestà, colpisce nel 1549 i «conspiranti trattanti o machinanti» contro il principe[32]. Nove anni più tardi, nel 1558, è emanata la legge già ricordata sulla violenza carnale[33]. Sem-

Ill.mo et Ecc.mo Signor Duca di Firenze et sua magnifici Consiglieri circa il procedere ne' Malefizi e negli Afronti, s.d. ma sicuramente del 1547, *ibidem*, II, pp. 7-8.

[26] Cfr. A. ANZILOTTI, *La costituzione interna*, cit., pp. 32-35.

[27] *Bando sopra la bestemmia e la sodomia*, 8 luglio 1542, in *Legislazione toscana*, I, pp. 210-214.

[28] *Legge sopra il modo di punire i malefici gravi*, 9 febbraio 1542, *ibidem*, I, pp. 226-27.

[29] *Legge sopra gli scrocchi ed altri contratti illeciti*, 14 aprile 1545, *ibidem*, pp. 252-55.

[30] *Legge perseguitrice degli homicidiarij*, 11 maggio 1548, *ibidem*, II, pp. 75-79.

[31] *Legge contro gli sicarij e qualunque per denari o per amicizia a requisizione d'altri offenderà il prossimo*, *ibidem*, III, p. 72.

[32] *Legge contro quelli che macchinassero avverso la persona di S.E. o de' suoi Illustrissimi Figlioli e Descendenti*, 11 marzo 1549, *ibidem*, II, pp. 54-62. Per un quadro generale cfr. M. SBRICCOLI, *Crimen laesae majestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974.

[33] *Legge dell'Ill.mo Signor Duca di Fiorenza contro a quelli che useranno*

bra allora chiudersi il periodo dei grandi interventi in materia penale. Ma ancora dopo aver ceduto il governo interno al figlio Francesco, Cosimo, vecchio e malato, torna ad occuparsi dei «seditiosi et inquieti» che minacciano la quiete della città, e per porre freno ai nuovi pericolosi costumi che essi hanno adottato delibera «che non si possa intromettersi nelle quistioni d'altrui, né per cartelli, né portar lettere o imbasciate, né far quadriglie, né dar aiuto o favore in dette questioni» (1570)[34].

Nei preamboli di queste leggi risuona un'ovvia retorica della giustizia e del buon governo principesco, alla quale non è però difficile riconoscere concrete valenze politiche[35]. Talvolta, come nella legge contro i sicari del 1556, viene semplicemente evocato il dovere del principe di «provvedere alla sicurtà e conservatione della vita degli huomini», alla quiete dei sudditi ed al bene comune. Ma in altri casi – specie quando, come non di rado accade, le leggi sono redatte e sottoscritte da un giurista di vaglia – i preamboli sono lunghi e importanti. Essi possono allora fare chiaramente appello all'idea del disciplinamento morale e sociale, o, come più tardi scriverà il Cavriani, dell'«emendatio civitatis». In questo modo Cosimo I ed i suoi collaboratori motivano i propri provvedimenti legislativi, collocandoli in una prospettiva al tempo stesso politica e religiosa: non di rado il legislatore pare confondere o fondere – altro segno dei tempi – crimine e peccato. Così la bestemmia va energicamente repressa perché «li vitii al tutto si spenghino, quelli massimamente che sogliono provocare a ira el sommo e onnipotente Dio»: essa è «peccato... dal quale procedono nel mon-

forza et violenza a Femmina o Maschio per desiderio carnale, 2 dicembre 1558, *ibidem*, III, pp. 267-68.

[34] Bando del 7 gennaio 1570, *ibidem*, VII, p. 172.

[35] Sulle connessioni tra retorica e politica hanno del resto richiamato l'attenzione molti studiosi, soprattutto a proposito dell'umanesimo. A partire da D. CANTIMORI, *Retorica e politica nell'Umanesimo italiano*, già comparso in «Journal of the Warburg institue», I, 1929, ed oggi pubblicato in appendice a *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di A. PROSPERI, Torino 1992.

do turbolentie et inopinati flagelli». La sodomia è «grande offesa... al sommo Dio», nonché «alla debita honestà che si ricerca al politico vivere». Nel preambolo alla legge sugli «homicidiarij» del 1548, sottoscritta, come quella sulla lesa maestà di un anno più tarda, dall'auditore fiscale Jacopo Polverini, «l'atroce delitto dell'homicidio» viene visto in primo luogo come un grave «disordine» sociale: esso va represso «a fine massime che in detta città et Stato suo felice si viva in quiete et senza sospetto della propria vita» e ci si possa tranquillamente dare «a civili et honesti esercitij», accrescendosi «di facultà d'honore et contento». Ma esso è anche considerato come un atto proibito dalla legge divina ed aborrito dalla «humana natura... per conoscere in esso la destruttione della creatura rationabile».

Accanto a queste, altre motivazioni, di natura più immediatamente politica, emergono dai preamboli, così come dalle disposizioni applicative finali. È necessario, si scrive nel preambolo della legge sui malefici del 1542, che i «delitti gravi si punischino egualmente così nella città come in tutto il suo dominio, acciocché ciascuno viva col medesimo timor di Justitia, avendo a essere sottoposto alla medesima pena». Analoga e più ampia la motivazione della legge del 1558 sulla violenza carnale. «Atteso che li medesimi casi seguiti sino a qui (benché rarissimi) sono dalli Magistrati variamente puniti et con leggiere pene secondo li Statuti et altre Leggi. Et che la giustitia vuole che per pari delitto ciascuno sia parimenti castigato...», si stabilisce che le pene, ora drasticamente accresciute rispetto a quelle comminate dagli statuti, fiorentini e altri, o previste dall'antica *Lex julia de adulteriis*, siano applicate a «qualunque persona, di qualsivoglia grado dignità e conditione, così del Dominio fiorentino come del Senese». Insieme all'esigenza di un nuovo rigore, e quasi in funzione di questo, si richiama dunque il principio dell'eguaglianza dei sudditi davanti alla legge, e questo principio pare in primo luogo tradursi nell'intento di sostituire al pluralismo in vigore una nuova uniformità giuridica del territorio, limitatamente, beninteso, agli oggetti dei nuovi provvedimenti legislativi. Sempre, infatti, si dichiara la validità generale di questi *in tutto il dominio*, in deroga a qualsiasi

privilegio e statuto locale. Clausole conclusive e preamboli indicano anche un secondo obiettivo politico del legiferare: quello di limitare la discrezionalità dei giudici, vincolandoli alla stretta osservanza della legge. Dei rettori e dei loro ufficiali i preamboli richiamano spesso la «poca cura e minore diligentia», la «debole autorità loro in punire disobbedienti», la pericolosa inclinazione all'indulgenza. Poiché «gli huomini de' moderni tempi... si astengono dal male oprare pel timore che gli hanno delle pene» e non «per alcuna virtù o rispetto che gli muova», essi vanno privati «della speranza che tengono, la quale insino a hoggi non è venuta loro in alcun modo frustrata, di doverne conseguire qualche remissione da' Rettori... e non havere a essere severissimamente gastigati». Per questo le leggi devono essere applicate al di fuori di ogni «arbitrio» dei giusdicenti; gli ordini e statuti strettamente osservati, i giudici stessi controllati e condotti all'obbedienza[36].

L'emanazione di nuove leggi era dunque per Cosimo I strumento volto non solo al 'disciplinamento' sociale e morale, ma anche, da un lato, al superamento della frammentazione statutaria dello Stato, ed all'uniformazione del diritto negli ambiti che gli sembravano di maggior rilevanza politica o religiosa e morale; dall'altro al 'disciplinamento' dei giudici. Non erano obiettivi dissimili da quelli perseguiti da altri sovrani. Ma nel caso di Cosimo la posta era particolarmente alta, il giuoco particolarmente arduo. Nato «cittadino e privato», discendente di un ramo cadetto di una famiglia che mai aveva regnato, egli era stato eletto duca di Firenze dal Senato[37]. Era il principe nuovo di uno Stato di recentissime e forti tradizioni repubblicane, ed i suoi interlocutori, a partire dai rettori e dai magistrati giudicanti fiorentini verso i quali non mancava di dimostrare la sua diffidenza, erano

[36] *Legge sopra l'osservanza et approvazione delli Statuti delle Comunità di fuori*, 27 luglio 1547, in *Legislazione toscana*, I, pp. 313-317

[37] L'espressione virgolettata è tratta da L. SALVIATI, *Orazione funerale*, cit., ma non vi è panegirico o biografia che non ricordi le origini di Cosimo I e le modalità della sua elezione.

cittadini. Egli non avrebbe mai potuto definirsi, come ad esempio poteva fare Emanuele Filiberto di Savoia in una legge suntuaria del 1565, «Prencipe... da ogni legge sciolto e libero»[38]. Come scriveva Francesco di Lelio Torelli dedicandogli l'edizione delle *Pandette* pisane nel 1553, Cosimo era piuttosto «ut Justinianus imperator, non minus religione ac prudentia quam fortuna Augustus»[39]. Che egli avesse potere legislativo non doveva neppure apparire una realtà al di sopra di qualsiasi discussione, se vi era, come ora vedremo, chi si impegnava a darne la dimostrazione giuridica. Per tutte queste ragioni produrre leggi era per lui anche e soprattutto un modo per affermare e legittimare la propria autorità sovrana.

Come si è già accennato, diversi giuristi, a partire da Lelio Torelli e Jacopo Polverini, servirono Cosimo I come ministri, segretari ed auditori, collaborando con lui anche alla redazione delle leggi. Nessuno di essi, tuttavia, trovò il tempo di scrivere lavori impegnativi[40]. Se si vuole trovare qualche sorta di contrappunto o di commento giuridico all'opera legislativa del fondatore del granducato bisogna cercare più lontano. E non tanto in direzione di quel Giovan Battista degli Asini, che ci è capitato di ricordare come autore di una *Interpretatio* degli statuti fiorentini sulla procedura civile dedicata a Cosimo I e come testimone dei suoi progetti di «emendatio ac compilatio» di leggi e statuti[41]; ma di un altro giurista, non meno operoso benché forse meno noto: Sebastiano Medici, la cui carriera di ecclesiastico e dottore in primo luogo in diritto canonico, ma anche in diritto civile, si

[38] G.B. BORELLI, *Editti antichi e nuovi de' Sovrani Prencipi della Real Casa di Savoia, delle loro Tutrici e de' Magistrati di qua da' Monti raccolti d'ordine di Madama Reale*, Torino 1681, pp. 685-690.

[39] *Digestorum seu Pandectarum libri quinquaginta ex Florentinis Pandectis*, editi da Lelio e Francesco TORELLI, Florentiae, in officina Laurentii Torrentini ducalis Typographi, 1553.

[40] Sulla produzione giuridica di Lelio Torelli, cfr. tuttavia D.M. MANNI, *Vita del senatore Lelio Torelli*, Firenze, Stucchi, 1770.

[41] Cfr. nota 18.

svolse tra lo Stato di Firenze e quello della Chiesa. Non collaboratore né parente del duca, egli tuttavia dedicò a questi, che gli appariva signore di un «imperium non solum armis decoratum sed etiam legibus armatum» e perciò «tranquillum atque pacatum», una curiosa operetta, *De legibus et statutis et consuetudine*, pubblicata per la prima volta nel 1569, l'anno del riavvicinamento di Cosimo alla S. Sede e poi del conseguimento, da parte del pontefice, del titolo granducale, foriero di non pochi contrasti con l'Impero: eventi, con i quali il trattatello di Sebastiano forse ebbe qualche rapporto[42].

Solo da lontano il trattatello ricorda i grandi trattati dei teologi giuristi del secolo XVI, che discussero in Spagna *de legibus et iure* sullo sfondo ben diverso e ben più suggestivo della scoperta delle Americhe[43]. Dal punto di vista della dottrina esso non ha certo caratteri innovativi: il suo interesse è di altra natura. Anche il Medici, buon conoscitore di San Tommaso, si preoccupa di distinguere la *divina lex* e la

[42] Stando alle notizie fornite da G. NEGRI, *Istoria degli scrittori fiorentini*, Ferrara, Pomatelli, 1722, pp. 494-95, con qualche approssimazione e fantasia, e soprattutto da F. INGHIRAMI, *Storia della Toscana*, tomi 13-14, Fiesole, Poligrafia fiesolana, 1844, p. 384, Sebastiano de' Medici, *juris utriusque doctor*, fu canonico di Fiesole e quindi, nel 1575, della Metropolitana di Firenze; vicario della diocesi di Pistoia, di Bologna e quindi, nel 1579, di Firenze. Passò poi a Roma, dove ebbe la carica di protonotario apostolico e quindi diventò auditore generale della Legazione della Marca. Morì a Roma nel 1595. Il catalogo delle sue opere era, a quanto dice il Negri, scolpito sulla sua tomba ed è da questi riportato nella sua voce biografica. Esso comprende, oltre alle *Relationes Decretorum et Canonum sacrosancti oecumenici et generalis Concilij tridentini*, Florentiae, apud Juntas, 1574, diversi titoli di diritto canonico e di diritto civile ed opuscoli di carattere filosofico. Il *Tractatus de legibus et statutis et consuetudine* è opera giovanile, pubblicata a Firenze nel 1569. Può avere rapporto con la sua redazione il fatto che proprio in quell'anno il Medici sia stato nominato cavaliere dell'Ordine di Santo Stefano. L'opera fu riedita in *De legibus statutis et consuetudine tractatus aliquot doctissimi et in Foro ac praxi quam frequentissimi et utilissimi trium clarissimorum Jureconsultorum: Sebastiani Medicis Florentini, Rochi Curtii et Petri Ravennatis*, Coloniae, apud Germanum Calenium et Heredes Quentalios, 1574.

[43] V. D. CARRO, *La Teologia y los téologos-juristas españoles ante la conquista de America*, Salamanca 1951[2].

lex humana o *civilis*, ed ovviamente afferma che causa primaria di entrambe è Dio; anche lui riflette sulla distinzione dello *jus naturale primarium* e *secondarium*. Ma concentra poi la sua attenzione su quest'ultimo, e cioè sulle leggi positive, che gli uomini si sono dati allorché per la loro accresciuta 'malizia' non è loro più bastato il diritto naturale, e secondo le quali «distincta sunt dominia, introducta bella captivitates servitutes et pene omnes contractus»[44]. Ed a partire di qui passa rapidamente a problemi che per Cosimo I potevano avere una maggiore rilevanza politica. Si sofferma ampiamente, seguendo Bartolo e Baldo, sulle «causae secundariae efficientes» delle leggi: si chiede, cioè, chi sia legittimato a legiferare. Parla così del pontefice, «solutus legibus» (unico ad essere esplicitamente dichiarato tale nel trattatello) e, in quanto vicario di Cristo, investito del suo potere direttamente da Dio, fornito di «omnimodam potestatem... in his quae sunt juris positivi». A lui, in una visione ancora pluralistica ma gerarchicamente strutturata del potere, affianca non solo i concili generali, che si svolgono «auctoritate pontificis» ed in virtù di questa possono fare leggi perpetue, ma anche quelli provinciali, sinodali e conventuali, le cui disposizioni pure, se approvate dai pontefici, diventano *ius commune*; e cardinali, legati, patriarchi, arcivescovi, vescovi, abati, capitoli, dotati anch'essi di giurisdizione sia pur limitata, e capaci di «statuere» nei loro ambiti specifici. Passa quindi all'imperatore, «dominus mundi universaliter», ed ai re, «domini rerum particularium», ed in quanto tali abilitati a «condere legem» a piacer loro nei loro regni. Discorre infine lungamente «de Ducibus nostri temporis», chiedendosi se essi abbiano o meno pieno potere legislativo nel loro ducato[45]. Essenziale – scrive – è sapere se siano o no soggetti a vincoli feudali; se riconoscano o non riconoscano un potere superiore. Quanto al «Dux Florentiae et Sena-

[44] S. MEDICI, *Tractatus de legibus*, parte I, questio VI.

[45] *Ibidem*, p. I, q. XX: «De Ducibus nostri temporis loquitur, qui Regibus equiparantur. Quaero quid sit dicendum de Duce, an ipse possit in suo Ducatu legem condere».

rum» (questo il titolo ancora impiegato dall'autore, che alla sua posizione e qualità dedica un'attenzione particolare), egli è «subrogatus... in locum praedictarum civitatum, quae sunt de maioribus totius Italiae». E proprio al fatto di essere erede del potere di una città già «superiorem non recognoscens» deve la propria giurisdizione equiparabile a quella dei re, la propria piena capacità «legem condendi».

Non è qui il caso di soffermarsi sulla lunga fortuna di questa tesi, ancora viva agli inizi del secolo XVIII, al momento in cui le sorti del granducato erano insidiate dall'aprirsi del problema della successione medicea[46]. Ma è piuttosto da rilevare come, alla sua luce, anche il seguito dell'operetta – pur tradizionale per impianto e linguaggio – assuma una più chiara attinenza con i problemi politici posti dalla costituzione del granducato e dalle necessità del governo mediceo. Gli uni e le altre sembrano essere presenti a Sebastiano Medici, allorché egli si chiede «quid sit tenendum de civitate» e si occupa della giurisdizione cittadina, distinguendo chiaramente tra la città «qui recognoscit» e quella «qui non recognoscit superiorem»[47]; o quando, in virtù della stessa visione pluralistica ma insieme gerarchica del potere già manifestata a proposito delle cose ecclesiastiche, prende in considerazione, dentro la città, anche i poteri giurisdizionali, limitati e subordinati ma pur sempre legittimi, dei corpi e dei magistrati – del collegio dei Dottori e di quello dei Mercanti, dei giudici e dei rettori – ed infine anche del *paterfamilias*, che di quei poteri dispone nel suo particolare ambito familiare[48]. Lo stesso quadro di riferimento – il ducato, con le sue origini cittadine e la sua dimensione regionale – affiora allorché l'autore, seguendo peraltro vecchi schemi formali di tradizione scolastica e aristotelica, tratta della causa «materiale», «formale» e «finale» della legge, cioè del suo

[46] M. VERGA, *Da «cittadini» a «nobili». Lotta politica e riforma delle istituzioni nella Toscana di Francesco Stefano*, Milano 1990, pp. 13-30, e bibliografia ivi citata.

[47] S. MEDICI, *Tractatus de legibus*, cit., p. I, q. XXI.

[48] *Ibidem*, p. I, q. XXII-XXIII.

oggetto, delle sue modalità di emanazione e dei suoi fini; e lungamente si interroga sul suo rapporto dialettico con gli statuti e con la consuetudine. Questo quadro è in qualche modo sotteso alle considerazioni che egli fa sulla vitalità della consuetudine, diritto non scritto, «ius quoddam moribus institutum quod pro lege suscipitur, cum deficit lex», sulle regole che la legittimano, secondo tempi precisi[49]; e d'altra parte sul valore immediatamente abrogativo che nei suoi confronti ha la legge, *jus scriptum* costrittivo, inteso non a «verbaliter disponere», ma a «realiter determinare»[50]. È sotteso alla insistenza con cui egli si occupa dei rapporti che devono intercorrere tra legge sovrana e statuti municipali; o si chiede (entrando, a partire da un esempio volterrano, nel merito della gerarchia delle fonti entro il dominio) «utrum, in defectu statutorum loci inferioris, recurrendum sit ad ius civile Romanorum an vero ad statuta civitatis supremae»[51]; o ancora si pone esplicitamente il problema della territorialità del diritto[52]. Affiora infine con chiarezza quando, riprendendo un motivo di lunghissima fortuna, risalente agli *Etymologiarum libri* di Isidoro di Siviglia, egli afferma che la legge deve essere continuamente rinnovata, in modo da conformarla al variare dei tempi e dei costumi[53]; e poi esamina in quale modo ciò debba avvenire. Il Medici scrive allora che il principe può legiferare «motu proprio» o «consilio sapientum»; e manifesta la sua netta preferenza per questa seconda strada – la strada dell'accordo con i giuristi,

[49] *Ibidem*, p. II, q. XIV.

[50] *Ibidem*, p. IV, q. II: «lex tollit consetudinem», afferma l'autore, citando peraltro *auctoritates* che vanno dalle Decretali e Baldo, e citando anche S. Paolo.

[51] *Ibidem*, p. IV, q. X.

[52] *Ibidem*, p. IV, q. XI.

[53] *Ibidem*, p. III, q. VIII. Isidoro di Siviglia è esplicitamente citato dall'autore. Il passo notissimo cui egli si riferisce è *Etymologiarum sive originum libri XX*, V, 20. Sull'uso della formula isidoriana nelle riforme statutarie cittadine toscane cfr. E. FASANO GUARINI, *Gli Statuti delle città soggette*, cit., *passim*.

con i consiglieri provetti, quella strada, in effetti, che Cosimo, stando ai preamboli delle sue leggi, seguiva[54].

Non è certo difficile, al canonista fiorentino, trovare nella tradizione, in primo luogo canonica, in cui la sua cultura giuridica affonda le radici, gli elementi per indicare i fini moralizzatori e disciplinanti che deve perseguire la legge umana, in pieno accordo con quella divina; per affermare che sua causa finale è «ut ex ea dignoscatur inter iustum et iniustum, inter bonum et malum, seu ut dici solet, inter lepram et lepram»[55]; per ricordare che nella buona legge sta la «reipublicae salus, hominum quies». Ma il rilievo che nel trattatello assumono queste antiche argomentazioni contribuisce a evocare il clima in cui esso fu scritto e la sua consonanza con i motivi che ispiravano le grandi leggi penali di Cosimo: con l'insistenza dei loro preamboli sull'ordine e sui buoni costumi, ad un tempo fine ed occasione primaria dell'esercizio del nuovo potere legislativo.

Sugli stessi argomenti Sebastiano Medici tornava con chiarezza anche maggiore alcuni anni più tardi, in un breve scritto sul tema, classico anche tra i teologi giuristi spagnoli del '500, «legem aliquam poni ab hominibus an fuerit utile», incluso in una raccolta di trattati dedicata nel 1586 al granduca Francesco[56]. Qui, commentando alcuni passi dei già ricordati *Ethimologiarum libri* isidoriani – ben presenti, ad esempio, anche a Domingo de Soto e più tardi a Francesco Suarez[57] – il Medici parlava esplicitamente di *disciplina*, contrapponendo, peraltro, all'interiorizzazione della norma la sua imposizione coercitiva. Perché non tutti gli uomini sono inclini alla virtù, e perché a contenere i «protervi et ad vitia

[54] S. MEDICI, *Tractatus de legibus*, cit., p. III, q. XIV.

[55] *Ibidem*, p. IV, q. I.

[56] S. MEDICI, *Tractatus duobus voluminibus comprehensi*, Venezia 1586, I, cc. 215 ss.

[57] DOMINGO DE SOTO, *De justitia et jure libri decem*, I, Madrid, Instituto de estudios politicos, Sección de Teologos juristas, 1967, l. I, q. V, pp. 37 ss.; F. SUAREZ, *De legibus, I 9-20*, (Corpus Hispanorum de Pace XII), Madrid 1972, l. I, q. IX.

proni» non basta la «disciplina paterna quae per monitiones agitur», egli scriveva, «oportet quod huiusmodi disciplina, per quam ad virtutem pervenitur homines fortiantur». E la strada per imporre forzosamente la disciplina, ove essa non fosse sufficientemente interiorizzata, era la legge. Per quanto attiene alla produzione di nuove leggi, tuttavia, il clima era intanto profondamente cambiato. Ed ancor più sarebbe cambiato sotto Ferdinando I, che un anno dopo la pubblicazione della *repetitio* di Sebastiano Medici successe a Francesco.

Il granduca cardinale (tale duplice titolo egli mantenne per circa due anni dopo la sua assunzione al trono) non fu, infatti, un «principe legislatore» allo stesso modo del padre. Il corpo dei suoi provvedimenti legislativi è ben diverso da quello cosimiano[58]. Anch'esso comprende numerosissimi bandi sull'ordine pubblico. Questi, anzi, benché non innovativi né nel contenuto né nella forma, e talvolta, anzi, esplicitamente presentati come 'rinnovazione' di precedenti disposizioni, paiono intensificarsi. Né vi è da stupirsi: il banditismo ed il contrabbando furono, come è noto, problemi particolarmente acuti durante quella che in anni recenti è stata definita la breve crisi degli anni '90[59]. Frequenti sono

[58] Cfr. *Legislazione toscana*, XII-XIV, nonché le altre raccolte indicate a nota 23.

[59] P. CLARK (ed), *The European Crisis of 1590's*, London 1985. Sul banditismo e la sua repressione nel granducato, cfr. A. VANZULLI, *Il banditismo*, in G. SPINI (ed), *Architettura e politica da Cosimo I a Ferdinando I*, Firenze 1974, pp. 421-460; P. BENADUSI, *Alfonso Piccolomini, duca e bandito del secolo XVI*, in «Ricerche storiche», VII, 1977, pp. 93-118; nonché F.P. LEON, *Criminalità e giustizia in una terra di confine: il tribunale di Terra del Sole alla fine del '500*, tesi di laurea, Università «La Sapienza» di Roma, a.a. 1991-1992. Più in generale cfr. L. LACCHÈ, *Latrocinium*, Milano 1985 (con specifica attenzione alla legislazione; G. ORTALLI (ed), *Bande armate, banditi, banditismo e repressione di giustizia negli stati europei di antico regime*, Roma 1986. Per un raffronto con gli stati della Chiesa al tempo di Sisto V, I. POLVERINI FOSI, *La società violenta. Il banditismo nello Stato pontificio nella seconda metà del '500*, Roma 1985, in particolare pp. 141-158. Meno numerosi gli studi sul contrabbando. Cfr. tuttavia, sul sistema e la politica annonaria nel granducato, A.M. PULT QUAGLIA, *«Per provvedere ai popoli». Il sistema annonario nella Toscana dei Medici*, Firenze 1990.

dunque da un lato i richiami dell'antica legislazione premiale, dall'altro i provvedimenti volti a colpire, con tutto il rigore della *giustizia straordinaria*, non solo i banditi, ma le reti parentali e comunitarie che ne garantivano la sopravvivenza. Bandi vengono pure emanati contro «vagabondi, birboni, cantimbanchi, cerretani e simili», i poveri pericolosi che in numero crescente infestano le campagne e penetrano nelle città. Sempre viva è l'attenzione alla grande diffusione delle armi private – archibugi ed archibugetti a ruota, rotelle, «brocchieri di ferro fabbricati alla Milanese con cerchietti di ferro a torno e ferretti da mettervi lanterne»[60]; reiterati i provvedimenti tendenti a vietarne o a regolarne l'uso, in relazione alla qualità delle persone, ai luoghi ed alle circostanze. La legislazione ferdinandea include inoltre non poche riforme amministrative, e nuovi regolamenti sul funzionamento degli uffici. Ma si caratterizza soprattutto per il numero fortemente crescente delle disposizioni di contenuto economico. Sono regolate le tratte, non solo dei grani, ma dei cavalli e dei muli, dei bestiami maremmani, dell'olio. Molti i provvedimenti relativi alle coltivazioni; alla piantagione dei gelsi; al taglio degli alberi ed al mantenimento delle boscaglie, alla conservazione e accrescimento delle cerbaie; alla regolamentazione della pesca e della caccia. Si emanano regolamenti sulle arti e la produzione artigianale; norme relative alla manutenzione delle strade e dei corsi d'acqua; misure per favorire l'insediamento nelle aree spopolate; per attirare i mercanti a Pisa ed a Livorno; per incrementare le attività artigianali; per sostenere l'arte della lana e della seta.

Disposizioni di questo genere in realtà non erano mancate neppure al tempo di Cosimo: tutt'altro. Ma sotto Ferdinando esse non solo si moltiplicano incontestabilmente[61]: insie-

[60] *Bando e prohibitione delle rotelle*, 10.XII.1608, Biblioteca Universitaria di Pisa, *Miscellanea 480*, VII («Armi e suoi ordini»), n. 39, c. 283.

[61] Sulla legislazione medicea in merito ad alcuni dei temi sopra indicati (fiumi e strade, campagne, boschi ecc.), cfr. G. CASCIO PRATILLI, *Glossario della legislazione medicea sull'ambiente*, Firenze 1993. Dal lungo

me ai bandi sull'ordine pubblico sembrano anche occupare quasi tutto lo spazio legislativo. Vengono infatti meno i grandi interventi volti a riformare le procedure e a modificare il diritto sostanziale. Non si emanano più grandi leggi penali, «da osservarsi in perpetuo». Ben più che di disciplinare i costumi e condizionare, con la forza delle nuove leggi, i comportamenti morali degli uomini, distogliendoli dai vizi e piegandoli alle virtù fino a modificarne l'interiorità, sembra che ora ci si occupi di regolare e dirigere le loro attività e di modificare le condizioni in cui esse si svolgono. Vengono meno, contemporaneamente, anche i grandi preamboli delle leggi cosimiane e le petizioni di principio legittimanti là contenute. I bandi e le provvisioni di Ferdinando sono introdotti da motivazioni concise, quasi di natura utilitaria. Si allude al «benefitio et commodo» dei sudditi; al «servizio» ed all'«utile de' popoli» cui le disposizioni emanate sono finalizzate. Si ricordano brevemente gli «incommodi e danni» cui si vuole ovviare. Così nel duro bando sopra i vagabondi del 21 luglio 1590 si parla degli «inconvenienti e disordini... di latrocinii, assassinamenti e scandoli» che essi possono provocare[62]. A motivare la proibizione delle «scommesse sopra l'elezione dei futuri Pontefici» si ricorda «come per conto di esse si tralasciano i negozii della mercatura, molti incorrono in danni e perdite grandissime»[63].

Non sono mutamenti casuali. Dietro ad essi vi è invece, da parte del nuovo granduca, una scelta consapevole, nella quale si manifesta il maturare, in una situazione mutata, di un modo diverso di intendere il governo dello Stato. Anche agli inizi del secolo XVII il potere mediceo continua ad avere basi per alcuni aspetti fragili: per più di quindici anni Ferdi-

elenco delle leggi, bandi, ordini, provvisioni, decreti qui presi in considerazione (cfr. pp. XXI-LVII) risulta un netto intensificarsi dei provvedimenti che l'autore definisce relativi all'ambiente tra l'epoca di Cosimo I (in media poco più di 2,5 all'anno) e quella di Ferdinando I (circa 6 all'anno).

62 *Legislazione toscana*, XIII, p. 162.

63 Bando del 4 aprile 1591, *ibidem*, XIII, p. 219.

nando attenderà la regolare investitura dello Stato di Siena da parte di Filippo II, che in questo modo gli farà pagare il fio della sua posizione filo-francese e gli ricorderà i vincoli che lo legano alla Spagna. Quello di cui egli dispone è tuttavia un dominio consolidato da cinquant'anni di «possesso continuo» da parte del casato. E benché egli si glorii, a quanto racconta uno degli ambasciatori veneti che visitano la sua corte, di essere, non meno del padre, «prencipe di ellezione, elletto dalli Quarantotto»[64], diversamente da Cosimo non è mai stato «cittadino e privato». Ben diverso, osserva l'autore di una delle orazioni funebri a lui dedicate, il percorso del primo, che «privatamente nascendo, morì veramente grande» e quello del secondo, che «grande nascendo, visse magiore e morì grandissimo»[65].

Del suo modo di concepire il governo dello Stato, Ferdinando ha lasciato diretta espressione e testimonianza nel testamento, personale e politico, che stese, non più giovanissimo, nel 1592[66]. Oltre a disporre dei propri beni, egli indirizzava allora precisi consigli, o meglio ordini, alla moglie, Cristina di Lorena, da lui designata reggente nel caso che, quando fosse morto, il figlio Cosimo non avesse ancora raggiunto la maggiore età. Alcuni di quegli ordini riguardavano in modo specifico la situazione politica che si sarebbe dovuta affrontare se si fosse verificata quella eventualità. Tale era, ad esempio, la disposizione a Cristina di costituire un «consiglio segreto... qual partecipi di tutte le gravi deliberationi che si dovranno far et invigili le administrationi et actioni di Madama in detto governo»; o il divieto fattole di servirsi per il governo o per il servizio del principe di «alcuno oltramontano e che non sia italiano». Ma altri punti hanno un valore

[64] *Relazione di Francesco Morosini, ambasciatore per la repubblica di Venezia presso al granduca Ferdinando di Toscana, 5 dicembre 1608*, in *Relazioni degli ambasciatori veneti*, III, parte II, p. 121.

[65] C. Bocchineri, *Orazione funebre da lui recitata adì 9 di Aprile nel Duomo di Prato nell'Essequie di don Fernando Medici Gran Duca Terzo di Toscana*, Siena, appresso Luca Bonetti, 1609.

[66] Archivio di Stato di Firenze, *Trattati internazionali*, XI, ins. 2.

più generale, e riflettono i principi politici cui Ferdinando stesso si attenne nei non pochi anni di regno che la sorte benigna ancora gli riservò.

«Non possi imporre nuove gravezze – egli scriveva, riferendosi sempre alla moglie – se non per urgente necessità di guerra defensiva, nel qual caso sapiamo che li nostri cari et ben amati populi per loro medesimi si sottoporranno ad ogni spesa, ma finita detta causa si levino...; ma perché per conservatione delli Stati et difesa et soccorso loro è necessario che il Principe sia ricco, non possi anco levare quelle esistenti».

Allo stesso spirito di equilibrata conservazione si informavano i suoi suggerimenti, o meglio comandi, in materia di legislazione.

«Non possono governarsi li Stati senza leggi – scriveva Ferdinando – quali ricercono li bisogni particolari di essi, de' quali essendo Deo Gratia li Statti nostri ben muniti, conoscendo li disturbi che le novità portono, comandiamo che non si facciano senza gran causa nove leggi, né si abroghino o immutino le già fatte; et che le città et terre de' nostri statti siano governate il più che si può conforme a' loro consuetudini et statuti; et se pure per novi accidenti altrimenti converrà fare, si discuta prima nel Conseglio... da noi ordinato et poi se proponghino nel Senato de' Quarantotto, et si vinchino, come ora si costuma».

Egli ricordava poi a 'madama' l'esigenza che la giustizia fosse «administrata indifferentemente a tutti»; che i poveri fossero tutelati ed i delitti «maxime enormi... exemplarmente castigati»; che clemenza e rigore si contemperassero nell'applicazione delle pene; che i giudici fossero scelti avvedutamente. Questo richiamo alla necessità di una giustizia equa e rigorosa era senz'altro di impronta cosimiana. Ma esso ora si intrecciava ad una grande cautela e ad una dichiarata diffidenza nei confronti sia di eventuali innovazioni fiscali che della introduzione, inutile e forse dannosa, di nuove leggi. Ed era affiancato dalla dichiarazione esplicita che il principe non doveva legiferare.

Quelli espressi da Ferdinando erano i principi di governo di un principe 'conservatore', attento agli equilibri esistenti,

interessato alla stabilità ed al consenso[67]; teso, per altro verso, ad affontare i problemi materiali connessi con i «commodi» e l'«utilità» dei popoli. Con buone ragioni all'immagine forte, oppressiva ed un po' drammatica di Cosimo «principe spaventevole», tracciata da Vincenzo Fedeli nel 1561 – le cui tinte, peraltro, come si è visto, erano venute esse stesse attenuandosi nei ritratti tracciati al tempo di Ferdinando in conformità con il nuovo clima – subentrava ora quella, disegnata da Tommaso Contarini, ambasciatore veneziano a Firenze nel 1588, di un principe pacato, che «conosce la felicità del suo stato ed attende a conservarselo, e quanto si può credere, procura di stabilire bene le cose sue e di godersele...». Un principe forte, che «intende e determina tutte le materie importanti ed attinenti alla summa del governo» e sa imporre, ove lo voglia, la sua «volontà e deliberazione»; ma lascia al tempo stesso che «le liti civili siano giudicate dai giudici ordinari, come si faceva al tempo della republica, e che le congregationi dell'arti abbiano li suoi consoli», riconoscendo, dunque, insieme alle consuetudini ed agli statuti locali, le autonomie dei corpi.

«A questo modo – continuava il Contarini – si conserva una certa specie di libertà..., che apporta satisfazione all'universale, senza pericolo del presente governo»[68].

Tutti gli ambasciatori veneti che passano per Firenze al tempo di Ferdinando – da Tommaso e Francesco Contarini nel 1588 e 1589, a Francesco Morosini nel 1608 ed infine anche a Francesco Badoer nel 1609, subito dopo la morte del granduca – celebrano la «sicurtà e suo pacifico dominio», la «continua pace e felicisima tranquillità del suo regno». E tutti ascrivono questa situazione felice da un lato ad una sorta di adeguamento politico, e potremmo dire di 'disciplina' acquisita ed interiorizzata dalla città, la quale, pur già

[67] Sul paradigma della conservazione politica tra Cinque e Seicento, cfr. oggi G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologna 1993 e bibliografia qui citata.

[68] *Relazioni degli ambasciatori veneti*, III, parte II, pp. 73 ss.

«solita viver sotto republica, poiché con la mutazione de' governi si mutano anco i pensieri de' popoli, ormai per la lunghezza di tempo s'accostumeria a viver sotto il dominio di un principe solo»[69]. Tutti sottolineano d'altro lato che quella pace e diffusa prosperità è anche il frutto prezioso del saggio governo di Ferdinando: della sua capacità di contemperare fermo esercizio del potere nelle «cose di momento» e rispetto delle regole. Sicché il suo regime può al tempo stesso mantenere «nell'apparenza... qualche colorata forma di republica» ed essere tale che «il tutto si opera e governa con tanta quiete» da parte sua «che scordate ormai del tutto le antiche forme del governo e della libertà, cadauno vive vita sicurissima»[70].

Emerge al tempo stesso dalle relazioni degli ambasciatori la celebrazione dei contenuti concreti della politica ferdinandea: della sua preoccupazione per i rifornimenti annonari negli anni di carestia e per il mantenimento dell'ordine pubblico, specie nelle zone infestate dai banditi; della sua cura per le bonifiche e l'accrescimento delle colture, per il popolamento e lo sviluppo delle arti. Lo stesso intreccio di motivi caratterizza i discorsi funebri tenuti in lode di Ferdinando[71] e, in parte almeno, le brevi biografie, per lo più inedite, che gli sono state dedicate, peraltro più attente alla grande politica internazionale di cui egli fu protagonista che agli orientamenti del suo governo interno[72]. Esso torna anche nei

[69] *Relazione del Clarissimo messer Francesco Contarini*, 1589, *ibidem*, III, parte II, p. 106.

[70] *Relazione di messer Francesco Morosini*, cit.

[71] Cfr. i repertori bibliografici indicati a nota 5.

[72] È stata tardivamente pubblicata P. USIMBARDI, *Istoria del Gran Duca Ferdinando I*, in «Archivio storico italiano», serie IV, 6, 1880, pp. 371-401. Alle tre altre brevi biografie inedite che G.E. Saltini indica nella sua introduzione (pp. 365-370), deprecandone l'inconsistenza informativa e la retorica barocca (*Encomii del gran duca Ferdinando I de' Medici* di O. Cavalcani; *Vita del granduca Ferdinando principe di Toscana* già attribuita a Curzio Picchena, *Breve racconto della azioni e felicità del serenissimo gran duca Ferdinando I de' Medici*, di Baccio Cancellieri di Pistoia), aggiungo lo scritto anonimo *Di Ferdinando Medici terzo Gran Duca di Toscana*, Bibliothèque Nationale de Paris, *Manuscrits italiens 189*, che

discorsi su Tacito pubblicati in Toscana sullo scorcio del secolo, i più autorevoli dei quali sembrano aver trovato buona accoglienza nelle alte sfere della corte, quasi come manuali aggiornati di prudenza politica e di buon governo. Così Scipione Ammirato, dedicando la sua opera a Cristina di Lorena, ricorda come questa fosse stata attenta «ascoltatrice di molti de' miei discorsi», e gliene avesse chiesto copia, «accennatomi poi a bocca non essere lontano il Serenissimo Consorte suo e mio Signore di voler far prova d'alcuna delle cose da me in essi Discorsi proposte»[73]. Di Ferdinando l'Ammirato elogia sia l'avvedutezza con cui aveva provveduto ai rifornimenti granari durante le drammatiche carestie degli anni '90 mediante l'importazione del grano nordico, sia la ferma ed abile politica contro i banditi. Con più ampiezza Filippo Cavriani esalta il granduca[74] per «la pace, non meno publica che privata» e per l'«abbondanza»; per l'«incorrotta giustizia», «la moneta di buonissima lega», l'«ordine militare» dei suoi soldati ed i «buoni presidi» di cui godevano i suoi Stati. Ed a sua lode ricorda come «a conservazione del tutto» egli tenesse «appresso di sé huomini tra quanti n'habbia l'Italia segnalatissimi nella giustizia e governo politico»: come l'arcivescovo di Pisa, Carlo Antonio da Pozzo, e per le cose militari Camillo Bourbon del Monte.

Se e quanto il 'disciplinamento' cosimiano fosse stato effettivo; se e quanto, cioè, la società si fosse conformata a quel rigore e fosse diventata più rispettosa delle norme allora emanate, non è certo facile dire. In mancanza di una non impossibile, ma assai faticosa ricerca sul materiale giudiziario, non si può neppure sapere quanto le dure leggi del primo granduca fossero entrate nella pratica dei giudici,

potrebbe coincidere con la biografia di Orazio della Rena indicata da G. NEGRI, *Scrittori fiorentini*, cit., e non reperita dal Moreni.

[73] S. AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito, nuovamente posti in luce*, Venezia, Filippo Giunti, 1594.

[74] F. CAVRIANI, *Discorsi sopra i primi cinque libri di Cornelio Tacito*, Fiorenza, Giunti, 1600 (dedicati a Ferdinando I).

accanto ed al di sopra dello *jus commune* e dello *jus proprium*, ed avessero effettivamente inciso sull'estensione della loro discrezionalità. Porsi in questa sede questo tipo di domande non avrebbe del resto molto senso: si tenderebbe così a scambiare orientamenti, tendenze, motivi ispiratori e tutt'al più programmi propri dell'età del rafforzamento principesco e della confessionalizzazione, con realtà sociali oggettivate e con situazioni di fatto. Più interessante può essere cercare di cogliere il senso e la portata, anche costituzionale, dei mutamenti in corso tra il momento della fondazione del principato, caratterizzato dalla forte presenza del principe legislatore, e quello della sua 'conservazione' (termine ricorrente nelle fonti, come si è avuto modo di vedere) perseguita da Ferdinando non con l'emanazione di nuove leggi, ma con l'uso prudente di quelle esistenti.

Può essere utile ricorrere ancora una volta ad una sorta di contrappunto giuridico. In questo caso è facile trovarlo. Pietro Cavallo, uno degli altissimi ministri di Ferdinando I, auditore delle Bande, presidente dell'Ordine di Santo Stefano e consigliere della Consulta (il consiglio che il granduca creò, su probabile modello romano, «in signatura libellorum supplicum gratiae et justitiae»), fu autore, oltre che di alcuni trattati minori, di eleganti *Consilia decisiva in civilibus causis* e di tre *Centuriae resolutionum criminalium*. In tutte le sue opere, accanto alle questioni tecniche, è dato spazio ai principi politici. Fortissima è nel giurista ferdinandeo l'idea del primato della legge e della «legalis scientiae dignitas»: «haec quippe vetustate mundum preivit» e «ab initio et ante saecula se genitam testatur». Se i principi «a Deo dicuntur electi ut iustitiam administrent», egli scrive, i «magistratus ex Deo sunt et gladium gerunt ut puniant maleficia et defendant innocentiam»[75]. Egli ha dunque una acuta coscienza del ruolo attivo, di guida, che i giuristi devono svolgere nei confronti dei principi. E se, in conformità con le idee del tempo, celebra la «plenitudo potestatis» dei sovrani «legibus soluti», insiste poi vivamente sull'opportuni-

[75] P. CAVALLO, *Tractatus de omni genere homicidii*, Florentiae 1614, p. 48.

tà che il buon sovrano viva «secundum legem». Ciò comporta ai suoi occhi il rispetto, ammesso anche dai più rigorosi assertori dell'assolutismo monarchico, delle leggi naturali e divine; ma non questo soltanto. Benché il principe sia «supra jus positivum», molte sono le norme e le consuetudini che il giurista deve rammentargli, limitando di fatto i suoi poteri. Ciò il Cavallo scrive con chiarezza esemplare a proposito del potere sovrano di grazia – un potere che, come membro della Consulta, era abituato ad amministrare. È ben vero, dice, che «principes possunt de plenitudine potestatis gratiam de homicidio concedere, licet pace non obtenta a parte offensa»: ma poiché «iustum principem secundum leges vivere, licet legibus solutus sit, condecens esse extimatur», necessaria è la remissione degli offesi, richiesta dalla consuetudine[76].

Nelle *Resolutionum criminalium centuriae* il Cavallo discute ed interpreta anche le «leges novae» di Cosimo – sulla violenza carnale, sui sicari, sugli «homicidiarii». Si chiede così, ad esempio, come la legge sulla violenza carnale del 1558 debba essere intesa ed applicata allorché la violenza si esercita «circa res, puta circa domum, rumpendo et frangendo ostia domus, vel camerae, aut fenestras, vel muros, vel tectum», ma non «circa personas, quia post ingressum in domum persona masculi vel mulieris non fuit vim aliquam passa, nec violenter tentata aut cognita, sed tantum blandis verbis... nulla personae facta violentia fuit cognita carnaliter»; o ancora come debba essere giudicato chi stupri portando la spada al fianco, ma senza usarla[77]. Per soddisfare l'eventuale curiosità di chi legga si può rivelare che, quanto al primo caso con la sua deflagrazione selvaggia, il Cavallo nota con buon senso di non aver mai riscontrato «in facto evenisse quod post ingressum violentum in domum mulier fuerit volens et non violenter cognita»; quanto al secondo

[76] P. CAVALLO, *Resolutionum criminalium centuriae duae*, Firenze 1605, caso 58. Su quanto precede cfr. anche E. FASANO GUARINI, *I giuristi e lo stato*, cit.

[77] P. CAVALLO, *Resolutionum*, cit., casi CXV e XC.

egli è d'opinione che chiunque «habuerit arma aut bacculum» sia passibile di pena capitale, ma, a testimoniare come il rigore della legge fosse attenuato nella prassi, aggiunge di non aver mai visto «de facto in his casibus dictam condemnationem exequi». Assai poco tuttavia, interessano le risposte date, se non in quanto provano come i testi cui ci si è riferiti, lungi dall'essere meri esercizi teorici, riflettano anche la sedimentazione di esperienze reali. Ciò che merita invece di essere sottolineato è come le leggi ormai lontane di Cosimo I fossero stabilmente entrate nel corpo complessivo del diritto vigente in Toscana; e come fossero oggetto di giurisprudenza, non meno dello *jus commune* e della *jus municipale*. È questo un segno del loro prolungato vigore, di cui porterà ancora testimonianza, alla fine del secolo XVII, un altro giurista granducale, Marc'Antonio Savelli, autore di una *Pratica universale* di largo successo[78]. Ma è anche una prova del fatto che, finito il tempo di Cosimo, i giuristi erano tornati ad essere gli interpreti della legge e, in quanto tali, i nuovi mediatori della volontà sovrana. In rapporto all'emergere di questo potere e di questo ruolo, può acquistare una valenza concreta quanto si diceva di Ferdinando, celebrandone la giustizia, in uno dei discorsi funebri a lui dedicati: «semper in omnibus factis dictisque se alligatum legibus Principem profitebatur»[79].

Il percorso storico così delineato – dal momento fondante e disciplinante di Cosimo, principe legislatore, a quello conservatore di Ferdinando, principe «legibus alligatus» – può apparire in qualche misura in contrasto con quello che, negli altri Stati europei, porta all'affermarsi, proprio tra Cinque e Seicento, dei sovrani «legibus soluti». Esso deve forse le sue innegabili peculiarità alla natura particolare della costituzione dello Stato mediceo, alla lunga sopravvivenza, al suo interno, di un'eredità repubblicana. Ma il prestigio rag-

[78] M.A. SAVELLI, *Pratica universale*, Firenze 1681.

[79] C. MINERBETTI, *Oratio de laudibus Serenissimi Ferdinandi Medicis Magni Ducis Etruriae III*, Florentiae, apud Bartholomeum Sermartellium et fratrem, 1609.

giunto dai giuristi ed il ruolo che essi erano venuti acquistando segnalano anche, se non la comparsa, in realtà ancora assai lontana, dello Stato impersonale e 'moderno', l'avvento di un sistema di potere più complesso, più ricco di mediazioni e di vincoli interni. Si potrebbe quasi dire che, accanto al 'disciplinamento' (peraltro incerto) della società, si era verificato quello più evidente del principe.

Storia solo toscana? Quando la si consideri in questi termini se ne può dubitare.

«Evellant vicia... aedificent virtutes»: il cardinal legato come elemento di disciplinamento nello Stato della Chiesa

di *Umberto Mazzone*

I.

Il quadro dei poteri del legato «a latere» e l'insieme delle sue relazioni con il pontefice si definiscono ampiamente nel diritto canonico classico. Un punto fermo, nel delineare questa figura, sono le *Decretali* di Gregorio IX ove il legato appare come colui «qui in provincia sua» fa le veci del papa[1]. Nel libro VI delle *Decretali* si ritrovano delineati i fini dell'invio dei legati: «ut ibidem evellant et dissipent, aedificent et plantent»[2]. L'Ostiense nella sua *Summa* identifica il legato come «pars corporis domini papae»[3].

Dal Duecento alla fine del Trecento si assiste allo sviluppo di forme di responsabilità di governo temporale e di gover-

[1] *Decretalium D. Gregorii Papae Noni compilatio*, Lib. I, tit. XXX, *De officio legati,* cap. I, in *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda, introduxit Aemilius Friedberg, r.a.n., Graz 1955, pars secunda, col. 183.

[2] *Liber Sextus Decretalium*, lib. I, tit. XV, *De officio legati*, cap. II, *ibidem*, col. 984.

[3] HENRICUS A SEGUSIO (card. Hostiensis), *Summa*, liber I, rubr. *De officio legati,* a c. 70v. dell'ed. Venetiis, a Philippo Pincio Mantuano, 1505. Valutazioni sul significato di queste affermazioni in A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del papa*, Torino 1994, pp. 87 ss. Sull'uso della formula nella canonistica, cfr. J. LECLERC, «*Pars corporis papae*». *Le sacré collège dans l'ecclésiologie médiévale*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, Paris 1964, II, pp. 183-198.
Per una visione d'insieme della trattazione canonistica della figura del legato è ancora utile P. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland,* Berlin 1869, r.a.n., Graz 1959, pp. 511 ss. Vedi anche M. OLIVERI, *Natura e funzioni dei legati pontifici nella storia e nel contesto ecclesiologico del Vaticano II*, Città del Vaticano 1982.

no spirituale all'interno dei domini della Chiesa che tendono a ricomporsi attraverso un processo che trova una sua prima conclusione nelle *Constitutiones* del cardinale Egidio Albornoz[4] del 1357.

Trattando degli alti ufficiali dipendenti dal rettore della Marca (al quale, nel caso che questi fosse un laico, si affiancava un rettore «in spiritualibus») le *Constitutiones* stabilivano che tra i giudici uno doveva essere «clericus et saltim in canonico iure peritus, qui vocetur et sit iudex super spiritualibus et causis ad forum ecclesiasticum pertinentibus»[5], mentre dei notai tre «deputentur et sint ad officium spiritualium et pertinencium ad forum ecclesiasticum cum dicto iudice super spiritualibus»[6]. Se quindi permane la distinzione tra il campo temporale e quello spirituale, appare però evidente una tendenza ad integrarli nell'azione di governo e di controllo del territorio, secondo un'ottica che privilegia, in primo luogo, i superiori interessi dell'amministrazione statale.

Il tenersi assieme dei momenti di esercizio della sovranità temporale e di quelli della spirituale non manca di creare problemi di coerenza anche alla pur perspicua opera legislatrice dell'Albornoz[7].

[4] Agile presentazione della vita e dell'opera del cardinale, con discussione della letteratura storiografica e giuridica al riguardo, è A. ERLER, *Aegidius Albornoz als Gesetzgeber des Kirchenstaates*, Berlin 1970. Fondamentale P. COLLIVA, *Il cardinale Albornoz. Lo Stato della Chiesa. Le «Constitutiones Aegidianae» 1353-1357* (Studia Albornotiana, XXXII), Bologna 1977.

[5] *Costituzioni Egidiane dell'anno MCCCLVII*, a cura di Pietro SELLA, (Corpus Statutorum Italicorum, 1), Roma 1912, p. 41 (Lib. II, rubr. II).

[6] *Ibidem*, p. 42.

[7] Come ha notato Paolo Colliva il terzo libro delle *Costituzioni Egidiane* (*Constitutiones pertinentes ad officium rectorum et iudicum super spiritualibus*) «è inficiato da una vasta frammentarietà di contenuti, una frammentarietà che la sua onnicomprensiva intestazione non basta che formalmente a coprire... il terzo libro è ricco di disposizioni prescrittive sullo svolgimento di funzioni e doveri religiosi... non vorremo certo negare una grande rilevanza a disposizioni di questo tipo per lo Stato della Chiesa alla metà del Trecento: ma non potremo certo non notare come la intrinseca logica costituzionale inaugurata con il secondo libro,

Questo itinerario, che subisce una battuta d'arresto in seguito alla crisi causata dallo Scisma d'Occidente, riprende slancio nel Quattrocento, va di pari passo con l'affermarsi di momenti di centralismo[8] e nel Cinquecento appare essersi già delineato secondo forme che lasciano intravvedere chiaramente il completo sviluppo del ruolo del legato a latere, oramai destinato a divenire una figura chiave e permanente nell'amministrazione delle province dello Stato pontificio[9]. Così nel trattato di Pietro Andrea Gambaro (m. 1528) *De officio atque auctoritate legati a latere*[10] troviamo tratteggiato un complesso di poteri che pongono il rappresentante del papa in una posizione di assoluta supremazia, sia rispetto ad eventuali altre autorità temporali, sia alle autorità spirituali.

appaia interrotta, se non contraddetta, da questi testi, indirizzati prevalentemente ad organi ed a funzioni che non sono e non erano quelle proprie dello Stato, di qualsiasi Stato, compreso quello albornoziano descritto nelle *Constitutiones*. Inoltre, al di là della diversa logica che lo ispira, il libro terzo appare anche problematico nella sistematica delle *Aegidianae* per quel suo intromettersi tra materiale sostanzialmente coerente» (P. COLLIVA, *Il cardinale Albornoz*, cit., p. 413). Vedi anche G. ERMINI, *Stato e Chiesa nella monarchia pontificia dei secoli XIII e XIV*, in «Rivista di storia del diritto italiano», V, 1932, pp. 583-629.

[8] Vedi le osservazioni di P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna 1982, p. 252.

[9] Se «confrontiamo l'attività del legato bolognese con quella di altri rettori provinciali e locali della seconda metà del Cinquecento e con le coeve istruzioni redatte per i detentori di tali incarichi, si troverà che le differenze nelle attività e nelle competenze dei diversi rettori erano molto ridotte e che c'era una forte tendenza governativa ad uniformare l'apparato amministrativo dello Stato» (A. GARDI, *Il cardinale legato come rettore provinciale. Enrico Caetani a Bologna, 1586-1587*, in «Società e storia», VIII, 1985, n. 27, pp. 1-36, a p. 32). Si veda anche dello stesso autore, *Il cardinale Enrico Caetani e la legazione di Bologna (1586-1587)*, Roma 1985. Le ricerche di Gardi hanno ora trovato un recentissimo punto d'arrivo nel volume *Lo Stato in Provincia. L'amministrazione della Legazione di Bologna durante il regno di Sisto V (1585-1590)*, Bologna 1994.

[10] In *Tractatus illustrium in utraque tum Pontificii, tum Caesarei iuris facultate Iurisconsultorum*, Venetiis, F. Zilettus, 1584, t. XIII, p. II, cc. 150v-230v. Nello stesso tomo sono raccolti altri importanti trattati relativi al legato: Andreae BARBATIA, *De cardinalibus legatis a latere*, Nicolai BOERII, *De potestate legati a latere*, Ioannis BRUNELLI, *De dignitate et potestate legati*, Gundissalvo VILLADIEGO, *De legato*.

Gambaro definisce in termini, per così dire strategici, la funzione di controllo e governo dei legati nell'ambito territoriale a loro sottoposto indicando che essi vengono nominati «ut evellant vicia, dissipent malos, aedificent virtutes et plantent bonos»[11]. Si stabilisce inoltre una discendenza tra il legato e il proconsole romano[12] e viene ribadita la minorità nei suoi confronti del vescovo locale in campo spirituale[13]. In conseguenza di questo potere il legato deve assicurare la quiete dei monasteri, l'ordine delle chiese, la disciplina dei chierici. Al fine di garantire la sicurezza pubblica i rettori provinciali hanno piena potestà giudiziale verso tutti i sudditi che possono essere giudicati, corretti, puniti, scomunicati, incarcerati, deposti, degradati, sospesi, interdetti a loro beneplacito.Non manca una notazione che pare di estremo interesse per la situazione bolognese:

«Legatus quod sit ordinarius, si quando consueverit semper esse in loco, ut Bononiae»[14].

Appare oramai acquisito che dal Quattrocento sino alla fine del Cinquecento si sia sviluppata una politica assai precisa e decisa indirizzata a porre il potere dell'amministrazione centrale, e dei suoi rappresentanti in sede locale (legati, governatori, uditori) in una posizione di assoluta centralità, sia rispetto alle spinte autonomistiche delle aristocrazie locali, sia alle immunità del ceto clericale[15]. Un disegno che, soste-

[11] P.A. GAMBARO, *De officio atque auctoritate legati a latere*, in *Tractatus*, cit., t. XIII, p. II, c. 151r, sub 20 dove, come si può notare, si manifesta una dipendenza quasi letterale dal Libro VI delle *Decretali.*

[12] «Succeduntque hodie legati in locum proconsulum qui olim cum ampla potestate ab imperatoribus ad provincias regendas mittebantur... legatum posse ea omnia, quae poterat proconsul», *ibidem*, sub 23 e 30.

[13] «Legatum habere maiorem auctoritatem in tota dioecesi, quam habeant ipsi episcopi» *ibidem*, c. 154r, sub 4, tanto che il legato ha «auctoritatem in omnes exemptos quoniam exemptio est respectu Episcoporum et aliorum ordinariorum naturalium», *ibidem*, sub 31.

[14] *Ibidem*, c. 170r, sub 245 e 246.

[15] Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, cit., p. 225. A questo lavoro si rinvia anche per la discussione di tesi divergenti e di tesi convergenti con quella di Prodi, cfr. *ibidem*, p. 84, e per la ricca bibliografia in materia

nuto dalla progressiva clericalizzazione dei quadri amministrativi, riconosce come essenziale per la sua realizzazione la «necessità di sottomettere le materie definite come spirituali ed ecclesiastiche allo Stato»[16]. Una operazione politica e istituzionale che trova nei vasti poteri legatizi uno strumento attuativo di prim' ordine.

A Giovanni Morone, pubblicato legato di Bologna nel concistoro del 2 aprile 1544[17], vengono dati ampi poteri «tam in spiritualibus quam in temporalibus», riconfermandogli tutte le attribuzioni già concesse da Clemente VII nel 1524 al legato di Bologna Innocenzo Cibo, con ampia facoltà di derogare dalle disposizioni dei sinodi apostolici e provinciali, dagli ordinamenti e dalle costituzioni municipali, dalle regole della Cancelleria apostolica, da statuti e consuetudini, da privilegi e indulti, da lettere apostoliche, anche in forma di breve, emesse da qualunque predecessore del pontefice regnante[18]. Il rinvio a quanto concesso al cardinal Innocenzo Cibo l'11 gennaio 1524 appare assai significativo. Si tratta infatti di facoltà che, se risultano già più ampie di quelle dei predecessori per quanto attiene alla giurisdizione temporale, soprattutto in materia di amministrazione della giustizia, appaiono straordinariamente estese per quanto

che presenta. Per ulteriori sviluppi della riflessione sullo Stato pontificio in età moderna e una rappresentazione della sua organizzazione territoriale cfr. Ch. WEBER, *Die Territorien des Kirchenstaates im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1991 e anche R. VOLPI, *Le regioni introvabili. Centralizzazione e regionalizzazione dello Stato pontificio*, Bologna 1983.

[16] P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, cit., p. 229.

[17] Cfr. Archivio di Stato di Bologna (ASB), *Senato, Lettere, serie VII, Lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 20, c.n.n., l'ambasciatore bolognese a Roma Girolamo Bagio al Senato, 2 aprile 1544. Numerose inesattezze contiene il lavoro di C. MESINI, *La legazione di Bologna del card. Giovanni Morone vescovo di Modena (1509-1580)*, in «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Antiche Province modenesi», serie X, III, 1968, pp. 63-102.

[18] Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Arm. XLI*, vol. 29, c. 419r, breve a favore di Morone del 13 aprile 1544. Altri brevi destinati a Morone *ibidem*, c. 409r, 7 (o 17) aprile 1544, *ibidem*, c. 426r, 17 aprile 1544, *ibidem*, c. 447r, 20 aprile 1544, *ibidem*, c. 463r, 23 aprile 1544.

concerne l'aspetto spirituale[19]. In questo campo i poteri che Clemente VII dà ad Innocenzo Cibo sono praticamente senza limiti[20] e spaziano dalla vita dei monasteri, sia maschili, sia femminili, alla riserva nel conferimento di benefici anche nelle chiese di maggior importanza come cattedrali o collegiate[21], con una sostanziale devoluzione al legato di tutta la materia beneficiale[22], dal potere «visitandi et corrigendi» chiese, monasteri, collegi, luoghi pii, esenti o non esenti[23], alla concessione di indulgenze[24], dall'ammissione agli ordini sacri di chi si trova in condizioni canonicamente non corrette[25], agli interventi edilizi sugli edifici sacri o a nuove fondazioni, anche senza il consenso dell'ordinario del luogo[26], al

[19] Le facoltà del cardinal Innocenzo Cibo «in temporalibus» in ASB, *Senato, Bolle e brevi*, 10, cc. 106r-109v, quelle «in spiritualibus» *ibidem*, cc. 110r-118r. Altra copia delle facoltà «in temporalibus» in ASB, *Senato, Istrumenti scritture e altro, serie segnata A*, s.o. 9, fasc. 44 (con l'indicazione però della data errata per svista del copista: 30 dicembre 1523). Un'analisi dei poteri dei legati del Cinquecento è contenuta nella tesi di laurea di M. FERRETTI, *Legati, vicelegati e governatori di Bologna nel secolo XVI*, Università di Bologna, Facoltà di Magistero, a.a. 1967-68, relatore prof. Paolo Prodi.

[20] «In spiritualibus et temporalibus tibi maior fuerit attributa potestas» (ASB, *Senato, Bolle e brevi*, 10, c. 110r). Credo debba essere sottolineato, al fine di poter identificare una possibile interrelazione tra elaborazione giuridica e pratica di governo, come Pietro Andrea Gambaro, citato autore del *De officio... legati a latere*, così deciso nel sostenere i più ampi poteri per i legati, sia stato vicario generale di Giulio de' Medici a Firenze. Una volta che questi sarà eletto papa, ne diverrà uno stretto collaboratore.

[21] ASB, *Senato, Bolle e brevi*, 10, c. 110r.

[22] *Ibidem*, c. 111r. Per una visione d'insieme sulle questioni beneficiali cfr. A. PROSPERI, *«Dominus beneficiorum»: il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli stati italiani tra '400 e '500*, in P. PRODI-P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna 1984, pp. 51-86. Interessanti osservazioni in Ch. WEBER, *Familienkanonikate und Patronatsbistümer. Ein Beitrag zur Geschichte von Adel und Klerus in neuzeitliche Italien*, Berlin 1988.

[23] ASB, *Senato, Bolle e brevi*, 10, c. 115v.

[24] *Ibidem*, c. 113v.

[25] *Ibidem*, c. 111v.

[26] «etiam sine consensu locorum... ordinariorum», *ibidem*, c. 114v.

poter giudicare ecclesiastici[27]. Morone stesso dichiarerà negli atti del suo processo inquisitoriale di aver esercitato la sua legazione bolognese con facoltà amplissime[28].

II.

Le contraddizioni di questa situazione e il conflitto che ne nasceva non sfuggirono ai padri riuniti al Concilio di Trento anche se, come vedremo, la potente spinta verso la costruzione di una struttura statale «moderna» e la conseguente necessità di avere del personale amministrativo in grado di «disciplinare» compiutamente e senza troppi limiti di giurisdizione l'insieme della società risulterà pienamente vincente riducendo, di fatto, il campo di applicazione delle disposizioni tridentine solo al di fuori dei confini dello Stato della Chiesa. Il Concilio, nell'ambito dei decreti di riforma[29] volti a rafforzare la figura del vescovo diocesano, tentò di limitare le possibilità di azione autonoma dei rappresentanti papali e le continue ingerenze nell'ambito più propriamente spirituale imponendo che

> «legati quoque, etiam de latere, nuntii, gubernatores ecclesiastici aut alii, quarumcumque facultatum vigore, non solum episcopos in praedictis causis impedire, aut aliquo modo eorum iurisdictionem iis praeripere aut turbare non praesumant, sed nec etiam contra clericos aliasve personas ecclesiasticas, nisi episcopo prius requisito eoque negligente, procedant; alias eorum processus ordinationesve nullius momenti sint, atque ad damni satisfactionem partibus illati teneantur»[30].

[27] *Ibidem*, c. 115 v.

[28] M. FIRPO-D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, Roma 1981-1989, II, p. 450, *Apologia (Confessio)* di Giovanni Morone. A confronto con quelli di Innocenzo Cibo e di Morone, più generico appare il breve di Giovanni Maria Del Monte, successore di Morone nella legazione, del 13 luglio 1548 in ASV, *Arm. XLI*, vol. 42, cc. 347r e ss.

[29] Sessione XXIV, dell'11 novembre 1563.

[30] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO-G.L. DOSSETTI-P.P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, consulenza di H. JEDIN, edizione bilingue, Bologna 1991, pp. 772 s., *Decretum de reformatione*, can. XX.

Si trattò però di disposizioni che nacquero già indebolite dalla forte resistenza del partito curiale[31] e che, soprattutto, non trovarono in seguito una reale volontà di applicazione. Come conferma il caso bolognese esse sarebbero state infatti ampiamente disattese e aggirate per tutta la restante durata del potere temporale dei papi.

Un sondaggio effettuato sulle facoltà che i brevi pontifici conferiscono ai legati del XVII secolo ci consente di verificare come i poteri attribuiti ad Antonio Pignatelli nel 1684[32] siano sostanzialmente identici a quelli del suo predecessore Girolamo Gastaldi del 1678[33] e a quelli del suo successore Giovanni Francesco Negroni del 1687[34]. Anche un riscontro con i brevi del cardinal legato Benedetto Giustiniani del 1606 non ci mostra delle variazioni apprezzabili[35]. D' altra

[31] Cfr. a tale proposito H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia 1973-1979, IV 2, pp. 201 ss.

[32] Pignatelli viene creato e deputato legato «Sanctitatis Suae et Sedis Apostolicae de latere... in Civitate Bononiae» nel concistoro segreto del 2 ottobre 1684, ASV, *Segreteria dei brevi* (d'ora in poi *Sb*), 1699, c. 3r. Allo stesso giorno risalgono i brevi papali relativi alle sue facoltà temporali, *ibidem*, cc. 1r-6v, alle spirituali, *ibidem*, cc. 7r-10v, e a quelle «contra bannitos», *ibidem*, cc. 13. Il 13 ottobre vengono emanati gli altri brevi che completano il quadro dei poteri legatizi: quelli relativi alla facoltà di esercitare la legazione «cum privilegio aliorum Legatorum», *ibidem*, cc. 11, alla giurisdizione sul Collegio di Spagna, *ibidem*, cc. 15, al potere di creare protonotari e conti palatini, *ibidem*, cc. 17r-18r, e alla «licentia se immiscendi in criminalibus», *ibidem*, c. 19r. Per una visione d' insieme dell'opera di Pignatelli a Bologna mi permetto di rinviare al mio *«Con esatta e cieca obedienza». Antonio Pignatelli cardinal legato di Bologna (1684-1687)*, in B. PELLEGRINO (ed), *Riforme, religione e politica durante il pontificato di Innocenzo XII (1691-1700)*, Galatina 1994, pp. 178-228.

[33] Cfr. ASV, *Sb*, 1621, cc. 1r e s.

[34] Cfr. ASV, *Sb*, 1737, cc 5r e ss.

[35] Cfr. ASB, *Senato, Bolle e brevi,* 17, cc. 31v e ss. A tale proposito va corretta l'affermazione di S. VERARDI VENTURA, *L'ordinamento bolognese dei secoli XVI-XVII. Introduzione all'edizione del ms. B 1114 della Biblioteca dell'Archiginnasio*, in «L'Archiginnasio», LXXIV, 1979, pp. 181-425, a p. 409, circa la straordinarietà delle facoltà «in criminalibus» concesse al Giustiniani. Si tratta infatti delle stesse potestà conferite ai legati Gastaldi, Pignatelli e Negroni con lo specifico breve «contra bannitos».

parte il potere politico bolognese risulta essere particolarmente attento a che nell'emissione dei brevi legatizi non si deroghi da un formulario oramai consolidato. Infatti quando nella seduta del Senato di Bologna del 29 ottobre 1684, il gonfaloniere esibisce «il Breve della legatione dell'Em.mo nuovo legato Pignatelli, cioè delle di lui facoltà in temporale» subito gli assunti dei magistrati sono incaricati di «rincontrarlo con quello de' S. Legati antecessori e non lo ritrovando differente farlo registrare con detta lettera, altrimenti riferire»[36].

Per tutto il corso del XVII secolo troviamo che i poteri «in temporalibus» si estendono contemporaneamente al campo giudiziario e a quello politico amministrativo. Il legato ha piena potestà di governare, amministrare e moderare tutti gli abitanti della città e contado di Bologna, di intervenire in tutte le cause civili, criminali e miste senza aver riguardo per giurisdizioni esenti, di punire i colpevoli, di effettuare confische, di nominare e revocare ufficiali temporali, di graziare rei, compresi gli omicidi, di restituire i beni confiscati, poteri che sono rafforzati dal breve «contra bannitos» che gli permette di spaziare praticamente senza limiti nel vasto campo della tutela dell'ordine pubblico. Anche sul versante dei poteri spirituali è garantito al rettore provinciale un raggio di azione vastissimo, con il solo limite di non derogare dai

[36] ASB, *Senato, Vacchettoni*, 42, c. 87r. La lettura o esibizione al Reggimento delle proprie facoltà da parte del nuovo legato fa parte della tradizione di governo bolognese. Così Morone, entrato in Bologna il 5 maggio 1544, il giorno successivo, adunatosi il Senato, «diploma pontificium eius electionis, creationis, auctoritas et facultatis exibendum et recitandum curavit» (ASB, *Senato, Partiti*, 5, c. 30r). La presentazione pubblica da parte del legato al Senato delle proprie facoltà di frequente non era però completa, mantenendo egli spesso segrete potestà che avrebbero potuto suscitare reazioni negative. Il legato si riservava così di rendere pubblici questi poteri solo nel caso in cui avesse dovuto assolutamente farvi ricorso. Per un esempio di queste facoltà particolari vedi oltre a p. 686. Una prova archivistica di questa prassi si ha dal fatto che le raccolte di brevi relativi ai poteri legatizi conservate presso l'Archivio di Stato di Bologna, ovvero le raccolte dei brevi presentati al Senato, sono meno complete rispetto a quelle presenti nell'Archivio Segreto Vaticano.

ricordati decreti tridentini[37], riaffermandosi con forza la sua autorità sul clero locale, sia regolare sia secolare, con pieno diritto di giudicare, investigare e punire in materia sia criminale sia civile pertinente «ad forum ecclesiasticum» anche facendo ricorso al braccio secolare. Infine ha il diritto di concedere indulgenze, di rimettere peccati, di assolvere gli scomunicati e coloro che sono stati colpiti da interdetto o da altre censure ecclesiastiche. Tutte prerogative che mostrano come anche dopo il Tridentino non ci si esima dall'incidere sull'autorità dell'ordinario del luogo dal punto di vista giurisdizionale.

Di straordinario rilievo, per giungere ad una comprensione del ruolo del legato deputato al governo di province dello Stato ecclesiastico risultano le affermazioni di Giovanni Battista De Luca[38] contenute nel suo *Theatrum veritatis et iustitiae*. In particolare il cardinale De Luca, presentando la diversificata tipologia che poteva assumere questa figura e affrontando in specifico quella dei «Legatorum ordinariorum, qui pariter nonnisi ex Cardinalium Collegio... deputari solent, pro regimine vel supremo vicariatu aliquarum Provinciarum vel ditionum Status Ecclesiastici»[39], sottolinea come «bene verum est, quod in huismodi legati verificatur illa eadem mixtura utriusque regiae et pontificiae potestatis»[40] che si dà anche in altre strutture istituzionali dello Stato pontificio, caratterizzate da un inestricabile intreccio tra temporale e spirituale. Se da un lato infatti la condizione giuridica dei legati è assimilabile per De Luca a quella dei viceré e dei vicari del Regno di Napoli che si creavano «quando

[37] «formula vacua e senza conseguenze reali dati i poteri specifici concessi nelle facoltà stesse in deroga e contro il Tridentino», sottolinea P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, cit., p. 292.

[38] Su di lui si vedano A. LAURO, *Il cardinale Giovanni Battista De Luca. Diritto e riforme nello Stato della Chiesa*, Napoli 1991 e la voce curata da A. MAZZACANE, in *DBI*, XXXVIII, Roma 1990, pp. 340-347.

[39] G.B. DE LUCA, *Theatrum veritatis et iustitiae*, liber XV, pars II, *Relatio Romanae Curiae forensis*, disc. IV, p. 16 dell'edizione Venetiis, apud Paulum Balleonium, 1698.

[40] *Ibidem*.

dictum Regnum proprium Regem ibi residentem habebat»[41], dall'altro tale condizione è contraddistinta dal fatto che il pontefice conferisce loro anche «ecclesiasticas seu spirituales facultates»[42]. Ed è proprio in questa compresenza delle due componenti, temporale e spirituale, che risiede tutta l'importanza e la delicatezza del ruolo del cardinale legato, espressione del potere centrale nei confronti del potere politico locale, ma anche possibile istanza superiore di regolamentazione, dotata di ampia autorità di interferenza e controllo, della vita spirituale verso l'ordinario diocesano con una limitazione della sua potestà pastorale che rende il vescovo dello Stato pontificio assai più debole rispetto a quello soggetto a sovrani esclusivamente temporali[43]. Il cardinale legato si presenta così sulla scena istituzionale dello Stato moderno europeo come un *unicum,* al contempo «faciente quandam figuram Principis particularis»[44] e «iudex competens omnium clericorum, habens cum eis, tam habitualem quam actualem iurisdictionem, sicuti ordinarius cum quo concurrit»[45], dove quel *quandam* e quel *concurrit* del De Luca sono dei gioielli di ambiguità che ci fanno percepire come sia sdrucciolevole ogni cammino di ricerca sulla figura del legato che non sia ancorato ad una attenta verifica, caso per caso, del concreto operare dei singoli e dei loro rapporti con le forze reali espressione dei diversi poteri[46].

[41] *Ibidem.*

[42] *Ibidem.*

[43] Questo processo è stato ampiamente messo in luce dalle ricerche di Paolo Prodi. Oltre a *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597),* Roma 1959-1967, che offre una esauriente esemplificazione del caso bolognese, si veda *Il sovrano pontefice*, cit., p. 293.

[44] G.B. De Luca, *Theatrum*, cit., liber II, *De regalibus*, disc. LXXX, p. 135 dell'ed. Venetiis, apud Paulum Balleonium, 1688.

[45] *Ibidem*, liber III, pars I, *De iurisdictione*, disc. LI, p. 134 dell'edizione citata nella nota precedente.

[46] Non si dimentichi come, in un capolavoro di stratificazioni di ambiti istituzionali possibile solo nello Stato pontificio, spesso il legato fosse contemporaneamente vescovo diocesano. Ad esempio, sia Morone, sia Pignatelli durante la legazione bolognese mantennero il governo delle loro diocesi (Modena per il primo, Faenza e poi Napoli per il secondo).

Ci troviamo di fronte a un esercizio di potere politico territoriale e a un concorso nello svolgimento di compiti pastorali la cui ambiguità istituzionale appare in tutta la sua clamorosa evidenza se appena si viene ad esaminare una situazione locale specifica come quella bolognese.

III.

Le relazioni tra Bologna e la Santa Sede erano state stabilite a partire dal 1447 con i capitoli conclusi con il pontefice Niccolò V che prevedevano che il governo della città fosse attribuito congiuntamente al legato e alle magistrature cittadine e che da parte dell'uno o delle altre nulla si potesse stabilire senza il consenso reciproco[47], dando così origine ad una forma di governo «misto»[48]. Una definizione quest'ultima che incontrò sempre l'ostilità di Roma, preoccupata che,

[47] «Nullus dictorum Magistratuum possit aliquid deliberare sine consensum Legati vel Gubernatoris. Et similiter, quod dictus Legatus vel Gubernator non possit aliquid deliberare sine consensu Magistratuum deputatorum ad Regimen dictae Civitatis»: *Capitula Sanctiss. D. Nicolai PP. V cum Communitate Bononiae, Romae 24 Augusti 1447*, cap. IV (osservazioni del papa), in Ph. C. SACCUS, *Statuta civilia et criminalia civitatis Bononiae,* Bononia, ex typographia Constantini Pisarri, 1735-37, t. II, p. 265; «Item quod dictus Dominus Legatus, sive Gubernator... super iis omnibus providere possit et debeat simul cum dictis Dominis Sexdecim et aliter non»: *ibidem*, cap. V. Per una trattazione delle questioni legate ai capitoli vedi: G. ORLANDELLI, *Considerazioni sui Capitoli di Nicolò V coi bolognesi*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti, classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie VIII, IV, 1949, pp. 454-473, e *Note di storia economica sulla Signoria dei Bentivoglio*, in *Studi storici in memoria di Luigi Simeoni*, Bologna 1953, I, pp. 205-398, a pp. 287ss.; S. VERARDI VENTURA, *L'ordinamento... Introduzione*, cit., p. 303ss.; M. BARTOLOTTI, *Sui «Capitoli» di Nicolò V per la città di Bologna nella storia del conflitto col governo centrale*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», III-IV, 1970-71, t. II, pp. 511-538. Un importante e recente contributo che affronta l'orientamento del pensiero giuridico bolognese sulla natura dei capitoli è A. DE BENEDICTIS, *Contrattualismo e repubblicanesimo in una città d'antico regime: Bologna nello Stato della Chiesa*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXII, 1992, pp. 269-299.

[48] Su questa definizione cfr. P. COLLIVA, *Bologna dal XIV al XVIII secolo: «governo misto» o signoria senatoria?*, in *Storia dell'Emilia-Romagna*, a cura di A. Berselli, Bologna 1977, II, pp. 13-34.

come si esprimono già i capitoli del 1447 relativamente al giuramento degli ufficiali delle magistrature cittadine contemporaneamente nelle mani del legato e del gonfaloniere di giustizia, si dessero «duo capita in uno Regimine»[49]. Una ostilità che trovò ancora nel 1725 una sua manifestazione in un episodio minore[50], ma non per questo meno significativo, quando il legato cardinal Tommaso Ruffo fece perquisire la stamperia di Lelio Dalla Volpe e le rivendite di altri librai bolognesi, ordinando il sequestro e la distruzione, come piena di «mille irregolarità vane e improprie idee»[51], di una serie di carte da gioco dei tarocchi opera del canonico Luigi Montier, che nel presentare le varie tipologie che assumevano i governi europei definiva quello di Bologna come «misto».

Nei capitoli del 1447 le magistrature cittadine avevano tentato di sancire che il legato sarebbe stato nominato dal pontefice all'interno di una terna proposta dalla città ma ottennero solo la garanzia che il papa avrebbe destinato a Bologna un rappresentante «grato et non suspecto praesenti Regimini»[52]. Nella pratica non ci pare che si sia mai data consultazione tra Roma e Bologna[53]. La stessa venuta di Morone pone in apprensione il Senato bolognese che teme di vedere sminuito il proprio ufficio da una presenza così autorevole e

[49] Ph. C. SACCUS, *Statuta*, cit., II, p. 268, *Capitula...*, cap. XIII, osservazioni del pontefice.

[50] G.B. COMELLI, *Il governo «misto» in Bologna dal 1507 al 1797 e le carte da gioco del canonico Montieri*, in «Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le Province di Romagna», serie III, XXVII, 1909, pp. 1-39.

[51] *Ibidem*, p. 32.

[52] Ph. C. SACCUS, *Statuta*, cit., II, p. 265, *Capitula...*, cap. IV.

[53] Il Reggimento bolognese si limitava ad esprimere la fiducia che il pontefice avrebbe «donato» alla città un rettore «qualificato» e a chiedere al papa di ordinare al nuovo legato «che personalmente debbia fare la sua residentia in questa città saltem per la maggior parte del tempo» (ASB, *Senato, Instrumenti, scritture e altro, serie segnata A*, s. o. 9, fasc. 41, c.n.n., *Instructio* del Senato per gli oratori bolognesi a Roma dell'11 dicembre 1523).

l'ambasciatore bolognese a Roma dovrà incaricarsi di rassicurare il Reggimento[54].

Quella che potremmo definire una azione di disciplinamento, non solo politico o sociale ma anche dell'anima e del corpo, appare programmaticamente nelle affermazioni di Morone di volersi porre nel governo di Bologna l'obiettivo della «riformatione di molte cose pertinenti all'honesto et politico vivere di essa città corrigendo et limitando alcune superfluità e male usanze»[55]. In questo spirito ci sembra siano da segnalare, sia pur sommariamente, alcuni provvedimenti assunti dal cardinale milanese, sia nel campo della amministrazione, sia in quello della pubblica moralità.

Nel 1548 appaiono a stampa le *Ordinationes*[56] emanate da Morone per la riforma del tribunale legatizio criminale del Torrone, dopo che una prima definizione del funzionamento di quell'organo giudiziario si era avuta ad opera del vicelegato Fabio Mignanelli nel 1541 con disposizioni che erano state pubblicate però solo nel 1544[57]. Nel suo *Proemium*[58]

[54] ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 20, c.n.n., Girolamo Bagio, 23 aprile 1544. Sulla figura dell'ambasciatore bolognese a Roma vedi A. GARDI, *Lo Stato*, cit., p. 144. Non dimentichiamo, nel valutare i timori bolognesi, che dopo la morte di Gasparo Contarini del 24 agosto 1542 non era stato nominato un altro cardinal legato per Bologna, cfr. M. PASQUALI-M. FERRETTI, *Cronotassi critica dei legati, vicelegati e governatori di Bologna dal secolo XVI al XVII*, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», XXIII, 1972, pp. 117-301, a p. 133.

[55] ASB, *Senato, Provvisioni*, 5, c. 111v.

[56] *Ordinationes et reformationes officii causarum criminalium civitatis Bonon.*, Bononiae, apud Anselmum Giacarellum, 1548. Una copia in ASB, *Legato, Bandi*, 1, cc. 55r ss.

[57] *Ordinationes et reformationes officii causarum criminalium civitatis Bonon.*, Bononiae, M.A. Groscius et B. Bonardus excudebant, 1544. Una copia in ASB, *Legato, Bandi*, 1, cc. 41r ss. Sul tema vedi T. DI ZIO, *Il tribunale criminale di Bologna nel sec. XVI*, in «Archivi per la storia», 1-2, 1991, pp. 125-135 e, della stessa, *Il Tribunale del Torrone*, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», XLIII, 1992, pp. 333-348.

[58] In *Ordinationes*, cit., Bononiae 1548, c. 1v.

Morone afferma di essersi accinto alla riforma del Tribunale del Torrone spinto da «misericordia et clementia» verso il popolo bolognese in quanto tutte le questioni relative alla amministrazione della giustizia criminale «temporis progressu depravata sunt». Urge pertanto giungere ad una migliore «disciplina», essendo tra i compiti primari del buon principe la cura dell'amministrazione della giustizia[59]. In primo luogo annulla tutti i processi aperti prima dell'inizio della sua legazione e per i quali non si sia ancora pervenuti ad una sentenza di condanna[60]. Nel seguito affronta le questioni relative al personale inquirente e giudicante (uditore, giudice), ai notai, al bargello, alle carceri del Torrone, ai salari del personale giudiziario. Ricche appaiono le notazioni relative alla procedura penale.

In questa azione di riforma e di disciplina dell'attività giudiziaria si inseriscono, sempre ad opera di Morone, le *Constitutiones*[61], relative all'amministrazione della giustizia civile, volte a rimuovere gli abusi e a promuovere «quae ad cultum iustitiae pertinent»[62].

Un precedente tentativo di Morone di intervenire sul funzionamento e l'ordinamento dell'amministrazione della giustizia civile aveva causato un forte scontro con il Reggimento bolognese mentre Roma, sia pure con qualche marginale perplessità, aveva appoggiato la posizione bolognese. Il 13 gennaio 1545 il cardinale emanava infatti un motu proprio[63]

[59] Morone aveva assicurato già nel luglio 1547 gli ambasciatori bolognesi a Roma che circa le costituzioni del Torrone egli voleva «ascoltare et intendere tutti gli abusi et estorsioni et proveder, reformar et modificar quanto conoscerà esser necessario» (ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 23, c.n.n., Ludovico Lambertini e Romeo Foscarari al Senato, 6 luglio 1547).

[60] *Ordinationes*, cit., Bononiae 1548, c. 2r, rubr. I.

[61] *Constitutiones servandae in foro Reverendissimi et Illustrissimi D. Legati et Reverendiss. Vicelegati*, Bononiae, apud Anselmum Giacarellum, 1548. Copia in ASB, *Legato, Bandi*, 1, cc. 93r ss.

[62] *Constitutiones servandae*, cit., c. 2r.

[63] Archivio di Stato di Parma (ASP), *Carteggio Farnesiano Estero, Bologna*, 184, c.n.n.

con cui riduceva il numero dei notai delle cause civili da circa quaranta, numero cresciuto sproporzionatamente rispetto al bisogno per «avaritia magis quam necessitate», a dodici. La riduzione dei notai avrebbe certamente ridotto gli abusi che si generavano in continuazione[64]. Il Senato bolognese avviò immediatamente una decisa offensiva contro l'iniziativa del legato cercando di ottenerne la sospensione o la revoca, giungendo anche a formulare pesanti ironie sulle scelta delle persone dei notai da lui operata[65]. Lettere romane, revocatorie, proteste del Senato si succedettero a ritmo incalzante ma Morone restò fermo nella sua decisione[66]. Sembra che però la riforma promossa dal legato non abbia avuto successo e che il Reggimento bolognese sia riuscito a bloccarla, soprattutto grazie all'appoggio incontrato a Roma[67]. Il timore del Senato bolognese che nel marzo del 1547[68] si tentasse di riproporla non troverà conferma[69].

[64] Parma, Biblioteca Palatina, *Carteggio del cardinal Alessandro Farnese*, 104, fasc. Morone, c.n.n., lettera da Bologna di Morone a Farnese del 10 gennaio 1545.

[65] I notai scelti da Morone erano una «bella compagnia perché nissun altro huomo da bene vi ha voluto entrare né obbligarsi» (ASB, *Senato, Lettere, serie I, lettere del Senato, copiari*, reg. 8, c. 26r, il Senato agli ambasciatori a Roma, 17 gennaio 1545).

[66] Vedi le lettere del Senato all'ambasciatore a Roma del 14 febbraio 1545 (*ibidem*, c. 37v), e dell'8 aprile 1545 (*ibidem*, c. 47r).

[67] «Della cosa di XII notari» il cardinal Farnese «ci ha affermato di nuovo che non vuole in modo alcuno che habbia effetto et che per questo medesimo spazzo ha replicato a Mons. R.mo Legato et di novo replicarà perché non si proceda più oltra» (ASB, *Senato Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 21, c.n.n., gli ambasciatori Grati e Bianchini da Roma al Senato, 1 febbraio 1545). Nel marzo del 1545 lo stesso Farnese scriverà a Morone per comunicargli che il pontefice è contrario alla sua iniziativa e che desidera che si torni alla situazione precedente; cfr. ASV, *Segreteria di Stato, Legazione di Bologna* (d'ora in poi *SSBo*), 178, c. 9r.

[68] ASB, *Senato, Lettere, serie I, lettere del Senato, copiari*, reg. 8, c. 246r, il Senato all'ambasciatore Annibale Dall'Oro, 16 marzo 1547.

[69] «Quanto alla pratica del collegio di XII notari qui non se ne sente odore alcuno che si rinovi», tranquillizzava Annibale Dall'Oro il Senato in una sua lettera del 23 marzo 1547, in ASB, *Senato, Lettere, serie VII, Lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 23, c.n.n.

Con lo spirito di disciplinare i comportamenti sociali Morone emanò l'8 marzo 1545[70] un bando suntuario (riproposto in seguito durante la sua legazione ben altre quattro volte[71]) e il 28 marzo uno contro la prostituzione[72].

IV.

Il rettore provinciale è inoltre un importante strumento di conoscenza e di valutazione per il governo centrale pontificio degli umori cittadini, di mediazione e di controllo verso la nobiltà, secondo quello che lascia detto Morone al suo successore Del Monte: il legato deve ascoltare tutti con benignità e quotidianamente, mandare ad esecuzione le leggi di riforma amministrativa e morale della città, servire in modo imparziale la giustizia e impedire che una famiglia del patriziato, come quella dei Pepoli, assuma una posizione di eccessiva preminenza nella città[73]. Sotto l'aspetto dell'informazione a Roma sullo spirito pubblico bolognese risultano particolarmente acute, per le implicazioni relative alla natu-

[70] ASB, *Senato Provvisioni*, 5, c. 104r. Una copia manoscritta del bando, datata 7 marzo 1545, probabilmente inviata da Morone al cardinal Farnese, in ASP, *Carteggio Farnesiano Estero, Bologna,* 184, c.n.n.

[71] Il bando, pubblicato come si è detto l'8 marzo 1545, venne riletto pubblicamente il 25 marzo 1545, e riproposto il 31 ottobre 1545 (ASB, *Senato, Provvisioni,* 5, c. 129v), l'8 febbraio 1546 (ASB, *Senato, Provvisioni*, 6, c. 2r), il 12 febbraio 1547, riletto il 14 febbraio (*ibidem*, c. 16r) e il 9 luglio 1547 (*ibidem*, c. 24v). Il bando del 31 ottobre 1545 a stampa in ASB, *Legato, Bandi*, 1, cc. 51r. ss. Si regolano l'abbigliamento sia maschile che femminile, l'uso delle collane e degli ornamenti d'oro, lo sfarzo dei cocchi, delle carrozze e dei finimenti delle cavalcature, si vietano banchetti sontuosi ed esequie funebri celebrate con eccessiva pompa. Sul significato della legislazione suntuaria come momento di disciplinamento vedi il contributo di M.G. Muzzarelli in questo stesso volume.

[72] ASB, *Senato, Provvisioni*, 5, c. 111v, 28 marzo 1545. I provvedimenti suntuari e sulla prostituzione erano stati esaminati dal Senato il 26 febbraio 1545 che li aveva approvati con 28 voti favorevoli e 3 contrari, ASB, *Senato, Partiti*, 5, c. 52v.

[73] Cfr. quanto annota Angelo Massarelli nel suo diario il giorno 5 luglio 1548, in *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, Freiburg i.Br. 1901ss. (d'ora in poi *CT*), t. I, p. 778.

ra pattizia del legame tra Bologna e il pontefice, le osservazioni esposte da Morone nel settembre 1547 nei giorni successivi all'assassinio di Pierluigi Farnese e alla presa di Piacenza da parte imperiale[74]. Con implicito richiamo ai capitoli del 1447, che impegnavano il pontefice a difendere la città in caso di offesa, il cardinale milanese fa notare come la possibilità di un attacco a Bologna abbia notevolmente raffreddato i sentimenti filo-papali proprio perché appare evidente l'impossibilità per la città di resistere ad una eventuale avanzata imperiale. Di conseguenza l'autorità papale risulta assai compromessa, in quanto manifestamente incapace di rispettare i patti di difesa con i bolognesi. Le parole di Morone risultano così illuminanti di due diversi aspetti della situazione dello Stato della Chiesa intorno alla metà del Cinquecento: quello delle difficoltà che ancora l'amministrazione pontificia ha nel radicare il proprio dominio su Bologna a circa 40 anni dalla riconquista da parte di Giulio II[75], e quello relativo ai rapporti tra pontefice e legato, mostrandoci come quest'ultimo, sia pur nella eccezionalità di una figura come quella di Morone, in quest'epoca possa ancora essere soggetto attivo di una proposta politica di governo. Un'autonomia di giudizio e una capacità propositiva nei confronti di Roma che vengono ad attenuarsi con il trascorrere degli anni. Non è solo una questione di personalità più o meno forti. È l'istituzione legatizia che si evolve sempre più in senso burocratico e di completa soggezione alle direttive curiali. Una burocratizzazione che appare anche confermata dalla sostanziale invariabilità dei poteri attribuiti al legato nei brevi di nomina nel corso del XVII

[74] Vedi la sua lettera del 24 settembre 1547 da Bologna a Bernardino Maffei eletto di Massa in ASP, *Carteggio Farnesiano Estero, Bologna*, 185, c.n.n.

[75] Sotto questa luce non va certo sottovalutato l'arresto, avvenuto il 23 febbraio 1548, dei nobili Francesco Ranuzzi, uno dei Quaranta, e Vincenzo Bovi perché sospettati di intese con gli esuli bentivoleschi; cfr. il diario di Massarelli in *CT*, I, p. 746. Da Roma giungeranno però presto disposizioni per una loro sollecita scarcerazione; cfr. le lettere di Farnese a Morone del 16 marzo 1548 (ASV, *SSBo*, 178, c. 95r), e del 22 marzo 1548 (*ibidem*, c. 101r).

secolo. Una personalità certamente non secondaria come Antonio Pignatelli, il futuro pontefice Innocenzo XII[76], affermerà, negli anni ottanta del Seicento, di eseguire gli ordini di Roma con «esatta e cieca obedienza»[77] manifestando nella sua azione un'estrema fedeltà al pontefice, da lui visto nella pienezza dei suoi poteri di sovrano, nella completa accettazione di una sostanziale subordinazione del legato agli organi del governo centrale. A testimonianza di ciò vale anche la lettura delle informative di Pignatelli alla Segreteria di Stato sugli avvenimenti politici che interessano gli stati vicini alla legazione, come Mantova, Modena e Parma, che, pur ricche di notizie sulle oscillazioni dei reggitori di quegli stati tra Francia e Spagna, non manifestano un'analisi politica originale della situazione, limitandosi ad aderire esattamente all'orientamento romano[78]. È un'evoluzione del ruolo del cardinal legato che va certamente inserito anche nelle profonde modificazioni che avvengono nella posizione del cardinalato a partire dal Cinquecento, con il suo ridimensionamento in termini di autonomia e contrappeso del potere papale[79]. In tale contesto è assai significativo che il referente romano del legato divenga sempre più la Segreteria di Stato e sempre meno direttamente il pontefice[80].

[76] Per un'analisi complessiva del pontificato di Pignatelli si vedano gli Atti del Convegno di studio svoltosi a Lecce l'11-13 dicembre 1991, ora pubblicati in B. PELLEGRINO (ed), *Riforme, religione e politica*, cit.

[77] ASV, *SSBo*, 64, c. 12r, lettera del 10 gennaio 1685 al segretario di Stato Alderano Cibo. Su di lui cfr. E. STUMPO, in *DBI*, XXV, Roma1981, pp. 227-232.

[78] Cfr. le lettere di Pignatelli alla Segreteria di Stato del 13 giugno e del 7 luglio 1685 in ASV, *SSBo*, 56, cc. 11r e 16r.

[79] Ancora stimolanti, anche se non più recentissime, sono alcune osservazioni di G. CAROCCI, *Lo Stato della Chiesa nella seconda metà del sec. XVI,* Milano 1961, pp. 105 ss.

[80] Sugli sviluppi secenteschi della Segreteria di Stato vedi L. HAMMERMAYER, *Grundlinien der Entwicklung des päpstlichen Staatssekretariates von Paul V. bis Innozenz X. (1605-1655)*, in «Römische Quartalschrift», LV, 1960, pp. 154-202.

V.

All'interno di questa trasformazione istituzionale il rettore provinciale si presenta sempre più come un potente strumento amministrativo per trasmettere nella città gli orientamenti politici prevalenti a Roma, con ripetuti tentativi di rendere omogenea la particolare situazione bolognese ai più generali ordinamenti dello Stato pontificio. Tentativi che innescano anche contenziosi secolari tra Bologna e Roma come per il caso della esenzione del territorio bolognese dalla pena della confisca dei beni ai delinquenti[81], fermamente difesa dalla magistrature cittadine e ripetutamente insidiata dalle autorità romane, ansiose di applicare anche a Bologna le costituzioni della Marca[82]. Poiché anche la dottrina e la prassi giuridica bolognese hanno sostenuto con vigore l'ambizione cittadina ad avere «un proprio governo,

[81] «In sostanza dunque, in caso di omicidio o di altri reati gravissimi c'era la sentenza di condanna alla confisca dei beni, ma questa per consuetudine non aveva esecuzione tranne che nei casi di lesa maestà» (S. VERARDI VENTURA, *L'ordinamento... Introduzione*, cit., p. 376, che ricostruisce il sedimentarsi dei provvedimenti in materia). Sull'intera questione dell'esenzione dalla confisca dei beni si esprime ampiamente Ciro Spontone nel suo *Lo Stato il governo et i magistrati di Bologna* dei primi del Seicento di cui la stessa Sandra Verardi Ventura ha condotto un'edizione critica in *L'ordinamento bolognese dei secoli XVI-XVII. Edizione del ms. B 1114 della Biblioteca dell'Archiginnasio*, in «L'Archiginnasio», LXXVI, 1981, pp. 167-376. L'argomento è trattato alle pp. 331 e seguenti dell'edizione della Verardi Ventura. Ampi riferimenti al tema in Ph. C. SACCUS, *Statuta*, cit., II, pp. 348 ss. Sulla confisca dei beni vedi anche A. DE BENEDICTIS, *Gli statuti bolognesi tra corpi e sovrano*, in G. CHITTOLINI-D. WILLOWEIT (edd), *Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 1991, pp. 195-218, a p. 212, e pure della Stessa, *Contrattualismo*, cit., pp. 289 ss.

[82] Che ricordiamo sostenevano che «Homicidium si quis dolose vel studiose fecerit seu fieri fecerit et in forciam curie pervenerit, legali pena puniatur, ita quod inde penitu moriatur, si autem in forciam curie non pervenerit, citetur et exbannatur et condempnetur propterea in dicta pena et omnia eius bona camere Romane ecclesie confischerentur et devastentur et devastata pro camera conserventur vel vendantur, prout rectori vel thesaurario videbitur expedire», in *Costituzioni Egidiane*, cit., a cura di P. SELLA, p. 177 (Liber quartus, rubr. XXVII, *De homicidio et eius pena*).

un proprio fisco, una propria giustizia, proprie leggi»[83], il mantenimento della non confisca dei beni diviene quindi un punto d' osservazione privilegiato del rapporto governo centrale e reggimento cittadino, un rapporto in cui il rappresentante del papa svolge un ruolo di primo piano.

Se seguiamo l'andamento della discussione sulla confisca nel corso del governo di due legati come Morone e Pignatelli, separati cronologicamente da quasi un secolo e mezzo, troviamo una straordinaria ripetitività di preoccupazioni bolognesi e di azioni romane.

Morone era entrato a Bologna da appena due giorni quando il 7 maggio 1544 il vescovo di Parenzo Giovanni Campeggi[84] scriveva al Senato bolognese, che evidentemente lo aveva incaricato di sondare gli indirizzi che Roma intendeva dare all'opera di governo del nuovo legato, che il pontefice si manteneva assai fermo nella convinzione che le costituzioni della Marca, e quindi anche la pena della confisca, andassero osservate anche a Bologna[85]. L'inquietudine dei senatori, certamente non rassicurati dalle parole del Campeggi, trova espressione anche in una lettera del 17 dicembre 1544 indirizzata agli oratori bolognesi a Roma nella quale si segnala che è in atto un tentativo volto ad introdurre le confische a Bologna, innovando in tal modo in maniera radicale il rapporto tra autonomia bolognese e potere centrale[86]. La reazione bolognese riesce, per il momento, in un alternanza di successi e insuccessi che è secolare, a fermare il proposito romano, tanto che il 10 gennaio 1545 gli ambasciatori bolognesi Giangiacomo Grati e Giovanni Battista Bianchini possono inviare al Senato una lettera del cardinal Farnese che

[83] A. DE BENEDICTIS, *Contrattualismo*, cit., p. 272.

[84] Nipote del cardinal Lorenzo, risiedeva a Roma dove curava gli affari della importante famiglia bolognese. Nel 1553 fu eletto vescovo di Bologna per resignazione del cugino Alessandro; cfr. la voce di A. PROSPERI, in *DBI*, XVII, Roma 1974, pp. 442-445.

[85] ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 20, c.n.n.

[86] ASB, *Senato, Lettere, serie I, lettere del Senato, copiari*, reg. 8, c. 14v.

sospende l'estensione anche a Bologna delle costituzioni della Marca. Ma gli stessi ambasciatori non si fanno soverchie illusioni sulla definitività del provvedimento[87]. E infatti, un anno e mezzo dopo, la questione si ripresenta quando il vicelegato Camillo Mentuati (Morone era allora assente da Bologna e risiedeva a Roma), manifesta l'intenzione di confiscare i beni di due omicidi. Il Senato protesta che mai Morone aveva attuato un simile provvedimento e ordina all'ambasciatore a Roma di recarsi dal legato per illustrargli il caso[88]. Il cardinale accoglie le proteste dei senatori, li rassicura[89] mostrando chiaramente che la scelta di non applicare a Bologna le costituzioni della Marca nasce da un suo profondo convincimento politico circa le azioni necessarie per assicurare la stabilità del governo pontificio a Bologna. Appare evidente che nel corso di tutta la sua legazione il comportamento di Morone è quello di cercare di consolidare la presenza pontificia a Bologna, ancora minacciata

[87] «Dalla quale sospesa speriamo che forse anche ne nascerà col tempo la totale liberatione» (ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 21, c.n.n.).

[88] ASB, *Senato, Lettere, serie I, lettere del Senato, copiari*, reg. 8, c. 174r, 14 agosto 1546, il Senato all'ambasciatore Annibale Dall'Oro.

[89] Morone dichiara all'ambasciatore Dall'Oro «che quanto alla confiscatione dei beni come mentre è stato presentialmente in quella città non ha mai voluto consentir che si introduca tal confiscatione, così adesso in absenza sua et mentre sarà legato non è né sarà per consentirlo, conoscendo che aprendosi questa porta ne nasceria facilmente la ruina di quella città, la quale et per li benemeriti suoi et per molti altri rispetti et ragioni non merita di esser pareggiata alla Marca con volere introdurre et fare osservare le constitutioni marchiane et che però le SS.VV. stieno di buona voglia, che in questa parte vuole che esse et la città resti satisfatta et consolata perseverando in godere la loro consuetudine per osservanza della quale non solo adesso che è legato ma in ogni altro tempo si è offerto affaticarsi... soggiongendomi esserli alli passati dal S.r vicelegato stato accennato di voler procedere alla detta confiscatione et essa li replicò che tale non era la mente et intentione sua allegandoli quelle ragioni che li parvero necessarie... ordinandomi a scrivere a SS.VV. che se in ciò seranno più molestate et travagliate non restino di darle aviso che sempre proveder à opportunamente percioché totalmente è risoluto et deliberato che durante la sua legatione non si apra una tale e tanto perniciosa strada» (ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 22, c.n.n., 21 agosto 1546).

dalle trame dei seguaci dei Bentivoglio. In una tale ottica di governo la ricerca del sostegno dell'aristocrazia era determinante e quindi non appariva opportuno irritarla con atti lesivi delle tradizioni di libertà cittadina.

Se il 28 agosto il Senato può esprimere all'ambasciatore la propria soddisfazione[90], appena pochi giorni dopo Morone deve intervenire nuovamente nei confronti di Mentuati per specificare che sua volontà è che la esenzione dalle confische debba essere intesa non solo per i beni immobili ma anche per quelli mobili[91]. Sventato il tentativo del vicelegato, già in novembre il Senato si ritrova di fronte ad un' analoga iniziativa, scaturita questa volta dall'uditore del Torrone[92]. In questa occasione emerge nel governo cittadino una certa insoddisfazione verso Morone che non agirebbe con sufficiente energia per rendere esecutive le sue deliberazioni avverse alle confische quando «tutto il contrario qui si opera» da parte degli ufficiali della legazione[93]. Ancora una volta Morone riconferma la sua decisione sulla materia e scrive all'uditore del Torrone di comportarsi in modo che non dia «sospetto alla città che si voglino introdurre li ordini della Marca contro la volontà nostra»[94]. Di lì a poco però

[90] ASB, *Senato, Lettere, serie I, lettere del Senato, copiari*, reg. 8, c. 191v.

[91] ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 22, c.n.n., l'ambasciatore al Senato da Viterbo 4 settembre 1546. Il Senato ringrazierà direttamente Morone per la sua decisione di non procedere alla confisca di «alcuna sorte di detti beni né mobili né immobili» il 10 settembre 1546 (ASB, *Senato, Lettere, serie I, lettere del Senato, copiari*, reg. 8 c. 194r). Ma nel volgere di pochi giorni il Senato dovette ritenere che la situazione non fosse sufficientemente tutelata e così chiese a Morone di mettere per iscritto questa sua risoluzione e di inviarla al Reggimento bolognese «a perpetuo testimonio di così signalata gratia di V.S. Ill.ma» (*ibidem*, c. 198r, 20 settembre 1546).

[92] *Ibidem*, c. 214 v, lettera del 20 novembre 1546 del Senato all'ambasciatore Dall'Oro.

[93] *Ibidem*, c. 223 v, lettera del 5 gennaio 1547 del Senato all'ambasciatore Dall'Oro.

[94] ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 23, c.n.n., copia di una lettera di Morone all'uditore del Torrone, 12 gennaio 1547.

il cardinale modificherà in parte le sue disposizioni precedenti in senso più sfavorevole alla città e, come affermerà l'ambasciatore bolognese in una sua lettera al Senato,

«quanto alla confiscatione et constitutioni della Marca S.S.R.ma vuole ad ogni modo che al tempo suo non sieno messe in uso... quantunque nella sententia condemnatoria si dica in penam capitis et confiscationis non però si viene né si verrà alla incorporatione et attuale confiscatione delli beni immobili et stabili ma solamente delli mobili»[95].

Sicuramente con il trascorrere della sua legazione e, soprattutto, con il protrarsi della sua permanenza a Bologna, Morone era tornato a Bologna il 19 settembre 1547 dopo una lunga assenza, il cardinale dovette progressivamente attenuare il suo favore verso l'esenzione dalla confisca, come si ricava dalla lunga risposta, datata 19 maggio 1548, dell'ambasciatore a Roma Fulgenzio Zanettino ad un dispaccio del Senato[96]. E in effetti Morone, in una sua lettera dell'8 febbraio 1548 al cardinal Farnese, di fronte alla rissosità della nobiltà bolognese, in particolare della famiglia Pepoli, aveva proposto di adottare il provvedimento del sequestro delle sostanze[97]. Ancora il 23 maggio l'ambasciatore informava il

[95] *Ibidem*, lettera dell'ambasciatore al Senato del 29 gennaio 1547.

[96] «Hier l'altro mattina presentai la lettera di VV.SS al R.mo et Ill.mo Farnese sopra la confiscatione delli beni di delinquenti che si cercava di introdur costì... supplicandola humilmente a non voler dar questa mala contentezza et displicenza universale a quella città et popolo tutto... di permettere et tollerare che si introducesse una così pernitiosa et insolita prattica, ma che si dignasse... scrivere al R.mo Legato a non procedere più oltra... la risposta di Sua S.R.ma fu tale che si ricordava che le SS.VV. altre volte havevano fatto instantia che non si introducesse tale cosa, cioè le constitutioni della Marca et che non sapeva che il R.mo Legato sopra questo particolare havesse altra commissione, ma che non di meno Sua S. R.ma doveva far questo per administrar la giustitia et soggiongendo disse in che modo s'ha da punire uno delinquente, risposi io segondo che si era servato per il passato et che non mancherieno molti altri modi manco noiosi di questo» (ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 24, c.n.n.).

[97] Parma, Biblioteca Palatina, *Carteggio del cardinal Alessandro Farnese*, 104, fasc. Morone, c.n.n., 8 febbraio 1548, Morone a Farnese da Bologna.

Senato di star facendo ogni azione possibile «perché sia commessa la lettera a R.mo Legato di non procedere alla confiscatione di bieni»[98]. Il 26 maggio l'ambasciatore avvertiva il Senato di aver interessato i cardinali Gambara e Crescenzio sul problema e di averne infine parlato anche col pontefice «narrando a S.S.tà che più volte sino alla bona memoria di Julio in qua è stato tentato di introdur simile prattica ma che però fatta capace Sua S.tà et li altri suoi predecessori delle ragioni della città si sono sempre contentati che non si ponga in uso sendo troppo pernitiosa et rigida supplicando molto humilmente S.B.ne... a degnarsi per sua benignità et clementia a far scrivere al R.mo Legato come altre volte Sua Santità si era dignata di fare a non dover procedere a detta confiscatione di bieni» e che, dopo essersi consultato con il fiscale, il pontefice aveva ordinato di scrivere al «R.mo Legato che havesse da soprasedere»[99]. Il giorno successivo l'ambasciatore Zanettini può comunicare al Senato di aver visto la lettera del cardinal Farnese diretta al legato nella quale gli viene ordinato di non procedere nelle confische[100]. Ma Morone non pare intenzionato a cedere troppo facilmente, anche se in una sua lettera al duca Ottavio Farnese del 30 maggio 1548 accoglieva la raccomandazione dello stesso Ottavio a favore di un imputato di omicidio e gli assicurava che, sebbene fosse stata pronunciata la condanna alla confisca, questa però non sarebbe stata applicata[101].

Il 16 giugno 1548 il Senato si vedeva costretto a scrivere al suo ambasciatore a Roma che il cardinale aveva sì accettato

[98] ASB, *Senato, Lettere, serie VII, lettere dell'Ambasciatore al Senato*, reg. 24, c.n.n.

[99] *Ibidem*, 26 maggio 1548.

[100] «il tenor della lettera in sustantia è che a N. S. non par a proposito per degni rispetti che per adesso si ponga in uso la confiscatione di beni di delinquenti et condennati et che commetta alli suoi ministri a non procedere contra qual si voglia» (*ibidem*, 27 maggio 1548, Fulgenzio Zanettini al Senato).

[101] ASP, *Carteggio Farnesiano Estero, Bologna*, 185, c.n.n.

la sospensione della confisca ma la interpretava nel senso che, se non si dovevano toccare gli immobili, nulla vietava di intervenire sui beni mobili e sui raccolti. Il Reggimento manifesta all'ambasciatore la più viva opposizione ad una tale «pessima pratica» e gli ordina di chiedere al cardinal Farnese di formalizzare una interpretazione estensiva della sospensione includendovi ogni tipo di proprietà[102]. La conclusione della legazione bolognese di Morone di lì a un mese pose fine alla diatriba con il cardinale, ma non rimosse certo il problema che continuò a segnare il rapporto del Reggimento cittadino con il potere romano.

Sappiamo che il pontefice Giulio III il 2 luglio 1554 emanò un breve con il quale disponeva che in nessun modo si infrangesse la consuetudine di non applicare a Bologna le confische[103], ma i tentativi di omologare la prassi giuridica bolognese a quella delle costituzioni della Marca si ripeterono nel tempo con costanza. La questione è infatti aperta all'epoca di Sisto V[104] e, se esaminiamo quanto accade durante la legazione di Antonio Pignatelli, vediamo come il problema si riproponga inalterato alla fine del Seicento, ma verifichiamo pure come, da parte bolognese, si giunga ad una elaborata riflessione giuridica sulla questione.

Il cardinal Antonio Pignatelli, legato di Bologna dal 1684 al 1687, si doleva il 14 dicembre 1686 con il segretario di Stato Alderano Cibo della situazione dell'ordine pubblico e del fatto che a causa dei «privilegi della città già noti a V.E. non sia permesso di dar mano a tutti quei rimedi che si costumano altrove in casi simili»[105]. Con queste sue affermazioni il

[102] ASB, *Senato, Lettere, serie I, lettere del Senato, copiari*, reg. 8, c. 342 v, 16 giugno 1548.

[103] «Pontifex declarat, quod per confirmationem a se ipso factam dispositionis Juris Communis, Statutorum Civitatis et Locorum Comitatus Bononiae et constitutionum praedecessorum contra Homicidas, nullo modo laedatur immemorabilis consuetudo excludens in Civitate ac Territorio Bononiae Confiscationem Bonorum Deliquentium», in Ph. C. SACCUS, *Statuta*, cit., II, pp. 348 ss.

[104] Cfr. A. GARDI, *Lo Stato*, cit., p. 329.

[105] ASV, *SSBo*, 65, c. 281r.

legato si riferiva principalmente al problema della confisca e ci sono note due occasioni in cui l'azione di Pignatelli ebbe modo di confrontarsi con l'estrema gelosia con cui l'oligarchia senatoria bolognese difendeva quel privilegio, cittadino certo, ma che, in primo luogo, tutelava i ceti nobiliari e possidenti. Al suo arrivo a Bologna Pignatelli trova aperto il caso dell'omicidio per ragione d' ufficio di Tommaso Sertini, uditore di Grascia e di Annona e sottouditore del Tribunale del Torrone, avvenuto il 3 giugno 1684. Fitta è la corrispondenza con Roma su questo delitto perché il legato è soprattutto preoccupato di evitare irregolarità ed errori formali nell'esaminare ecclesiastici e nel procedere eventualmente nei loro confronti[106].

Il 14 marzo 1685 Pignatelli può comunicare a Cibo che il caso è risolto: il sicario era stato Giuseppe Galante da Montecalderaro, per ordine e mandato del marchese Antonio Pepoli, con la complicità del sacerdote Carlo dalle Donne. L'omicidio del Sertini era stato commesso in quanto questi aveva avviato un procedimento contro il marchese Pepoli, il quale aveva fatto bastonare un messo del Reggimento. I tre erano stati condannati in contumacia, Galante a morte, il prete dalle Donne alla galera perpetua, sospensione *a divinis*, privazione dei benefici e proibizione di ottenerne altri in futuro, mentre al marchese Pepoli era stata irrogata la pena capitale e la confisca dei beni[107]. Il marchese Antonio Pepoli si era inoltre reso responsabile di un altro omicidio, di cui era rimasto vittima il 12 novembre 1684 tal Marco Antonio Lelio e di aver fatto adunate di uomini armati[108].

Il pontefice Innocenzo XI si rallegra con il legato per la

[106] Cfr. le lettere di Pignatelli del 29 novembre e del 3 dicembre 1684 in ASV, *SSBo*, 63, cc. 364r e 387r. La concessione della facoltà data al Tribunale «di cotesta legatione... di poter procedere anco contro gli ecclesiastici» e di poter «esaminare anco persone ecclesiastiche» viene comunicata al legato dal cardinal Alderano Cibo il 9 dicembre 1684 (ASV, *SSBo*, 232, c. 136r).

[107] ASV, *SSBo*, 64, c. 74r.

[108] Cfr. ASB, *Assunteria del Torrone*, 9, c. 354r.

felice conclusione del caso e per le pene comminate «massime in quella del marchese Antonio Pepoli accresciuta con la confiscatione dei beni»[109], ma quest'ultima non poteva lasciare indifferente il Reggimento[110]. Il 31 marzo 1685 gli Assunti dei magistrati[111] informano l'ambasciatore bolognese a Roma che si erano recati dal cardinal legato per «pregare... a degnarsi d' haver riguardo alle pubbliche prerogative ne gl'atti da farsi contro il marchese Antonio Pepoli»[112] e ancora il 4 aprile, in una nuova lettera, gli Assunti avvertono l'ambasciatore Virgilio Malvezzi che erano

«in attenzione per far informare questo E.mo Legato e ministri del Torrone sopra l'importante affare della confiscatione in causa Pepoli con speranza che le ragioni pubbliche possano far assicurarci di prescrivere nel presente caso le pubbliche prerogative»[113].

Alle preoccupazioni del Reggimento bolognese offre un importante sostegno giuridico il consultore del Senato Odoardo Gargiaria che, nel 1685, dà alle stampe, presso la tipografia degli eredi di Antonio Pisari, le proprie conclusioni sul caso del marchese Pepoli[114]. Egli chiede che venga tolta, o almeno sospesa, la confisca dei beni del marchese «tamquam notorie iniustam et de iure non subsistentem, attento nostrae Civitatis Bononiae Privilegio, ex immemorabili consuetudine competente»[115] e ricorda che «adest etiam obser-

[109] ASV, *SSBo*, 232, c. 170r, lettera del 28 marzo 1685 del cardinal Cibo.

[110] Deludendo in questo le ottimistiche aspettative di Alderano Cibo che sottolineava come riguardo alla condanna «sinora non se n'è qui sentita querela alcuna onde vuol credersi che costì sarà ben riconosciuta da tutti» (*ibidem*).

[111] Sulla istituzione degli Assunti dei magistrati e sul ruolo da loro ricoperto nel governo bolognese cfr. A. DE BENEDICTIS, *Contrattualismo,* cit., p. 288.

[112] ASB, *Ambasciata Bolognese a Roma, Lettere all'oratore*, 212, c.n.n.

[113] *Ibidem.*

[114] Ho consultato la copia in ASB, *Assunteria del Torrone*, 9, cc. 352r-357r. Vedi anche A. DE BENEDICTIS, *Contrattualismo,* cit., p. 290.

[115] ASB, *Assunteria del Torrone*, 9, c. 352r.

vantia Actis Turronis resultans, dum quotidie Illustrissimi Domini Auditores Turruni condemnant reos in poenam vitae et confiscationis Bonorum et tamen praedictae sententiae executioni non demandantur»[116] e ancora «quod predicta consuetudo immemorabilis in omnibus delictis etiam gravissimis sibi loco vindicat, excepto Crimine laesae Maiestatis Divinae et Humanae»[117]. Il Pepoli, secondo Gargiaria, non avrebbe commesso «crimen laesae maiestatis» in quanto l'ufficio ricoperto dal Sertini non era tale da farlo ritenere compreso tra i «collaterales principis» e anche il reato di aver adunato uomini non poteva essere considerato crimine di lesa maestà vista la situazione tutta particolare di Bologna all'interno dell'ordinamento giuridico dello Stato della Chiesa[118].

Infine l'altro omicidio, quello di Marco Antonio Lelio, non poteva configurare la fattispecie del crimine di lesa maestà in quanto commesso verso un privato cittadino. Concludeva quindi Gargiaria che «sententiam latam in contumaciam contra Dominum Marchionem Antonium de Pepuli in illa parte continente confiscationem eius bonorum non esse de Iure exequendam ad praeiudicium privilegii istius Civitatis»[119]. A quello di Gargiaria si aggiunse un altro parere, sempre favorevole al Pepoli, di Cesare del Miti[120]. Certamente anche in questo caso il patriziato bolognese si era presentato come «un blocco sociale fortemente condizionante»[121] che interveniva con puntualità sulle iniziative del legato e degli uffici

[116] *Ibidem*, c. 353v.

[117] *Ibidem*. Su come nel crimine di lesa maestà la carica del principe si riverberi sugli ufficiali a lui prossimi si veda M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis*, Milano 1974, pp. 217 ss. In particolare appare importante il richiamo a Prospero Farinaccio che traccia un elenco dei magistrati tutelati (*ibidem*, p. 223, n. 153).

[118] ASB, *Assunteria del Torrone*, 9, c. 354r.

[119] *Ibidem*, c. 356v.

[120] *Ibidem*, cc. 358r ss.

[121] A. DE BENEDICTIS, *Patrizi e comunità. Il governo del contado bolognese nel '700*, Bologna 1984, p. 18.

da lui controllati come il Tribunale del Torrone, in una dinamica di poteri che mai si esauriva nella chiara predominanza di una delle due parti, ma che spingeva a soluzioni di compromesso o ad imbarazzanti, anche se momentanee, ritirate di uno dei due poli del potere bolognese.

La dialettica tra le azioni dell'amministrazione statale pontificia e le reazioni cittadine risulta ancora più evidente se dal caso singolo, quello del marchese Pepoli, si passa ad un caso più generale, ad un bando legatizio che viene percepito come un tentativo di introdurre surrettiziamente la confisca all'interno di più generali provvedimenti di ordine pubblico. Infatti, in seguito all'opposizione violenta da parte del conte Alfonso Lignani, spalleggiato dai suoi servitori, a consentire un'esecuzione civile, da Roma si richiedono provvedimenti energici per estirpare simili comportamenti[122]. Ligio alle direttive pontificie il 2 novembre 1685 Pignatelli emana un *Bando pubblicato in Bologna d'ordine della Santità di Nostro Signore* che reca la sua sola sottoscrizione (e questo è già un fatto che farà discutere: il diritto cittadino e la prassi consolidata volevano infatti che i bandi venissero controfirmati anche dal gonfaloniere di giustizia). Il bando recita che «volendo la Santità di Nostro Signore Papa Innocentio Undecimo che si porti il dovuto rispetto alla giustizia» il legato di Bologna

«per ordine espresso della Santità Sua... ordina e comanda che non ardisca Università alcuna o particolare persona di qualsivoglia stato, grado e conditione si sia di fare resistenza alla Corte o di essimere o di far essimere carcerato alcuno dalle mani della medesima corte, anche di qualsivoglia Foro ecclesiastico, di rompere le carceri, ammazzare, ferire, perseguitare, pigliare, ritenere o in qualsivoglia altro modo percuotere, offendere o insultare Ministro alcuno di giustitia di questa città e sua Legatione... sotto pena della vita... e se la corte procede per titolo civile il delinquente incorra in pena

[122] «Ha considerato però S. B.ne che sicome in cotesta Legatione son frequenti li casi di tali esimitioni così anco sia necessario farvi bando particolare con aggravare la pena» (Cibo a Pignatelli, 24 ottobre 1685 in ASV, *SSBo*, 232, c. 233r).

della galera perpetua da estendersi anco alla pena della vita ad arbitrio di Sua Eminenza»[123].

L'ambasciatore bolognese a Roma in una lettera del 14 novembre 1685 indirizzata agli Assunti dei magistrati esprime le sue preoccupazioni per eventuali lesioni delle prerogative cittadine in conseguenza del bando con «pene inusate». Ne aveva parlato con il cardinal Cibo che aveva dichiarato che l'intenzione era «di accrescere le pene essendo molto leggieri quelle de' bandi e vedendosi che non bastano»[124]. Alderano Cibo si era poi dilungato con l'ambasciatore, al quale aveva fatto notare, in tono quasi esasperato, le pessime condizioni dell'ordine pubblico nel bolognese con uccisioni di ufficiali di giustizia, aggressioni agli sbirri del tribunale, reiterati tentativi di impedire che le sentenze avessero il loro corso. Non solo la nobiltà si opponeva alla giustizia ma anche il popolo, solo che avesse la sia pur minima protezione di un cavaliere e, sempre secondo il segretario di Stato, risultava quasi impossibile fare i processi perché i testimoni venivano sistematicamente minacciati e di frequente percossi[125]. Gli Assunti dei magistrati tessono in quei giorni una difficile trama di trattative con Pignatelli al fine di impedire una lettura troppo estensiva del bando. Ancora l'ambasciatore Malvezzi il 5 dicembre commenta questa azione degli Assunti:

[123] ASB, *Legato, Bandi*, 41, c. 145r.

[124] ASB, *Ambasciata Bolognese a Roma, Registrarum*, 49/2, c. 249r.

[125] D'altra parte si debbono anche ricordare le lamentele che il Reggimento bolognese avanza sulle procedure della giustizia legatizia nelle sue *Istruzioni* all'ambasciatore marchese Cesare Tanari del 4 novembre 1691 e che testimoniano di una forte conflittualità in questa materia tra legato e città. Il Senato segnala infatti al Tanari «li pregiudicii che si ricevono altresì dalla parte del Torrone per i pessimi trattamenti che si fanno a poveri carcerati di minaccie, di percosse, di allongamento della causa tanto contro li pretesi rei quanto contro li testimoni, vessati con lunghe e penose carcerazioni per estorcer da loro quello pretenda la Curia; il farsi gli esami senza assistenza di alcuno, il non scriversi intiere le deposizioni dei testimoni... le vessatione e longhe prigionie colle quali vengono maltrattati testimoni che se costituiscono a favore dei rei per costringerli a deporre più a favore della curia e meno a favor de' rei» (ASB, *Senato, Registro di Istruzioni agli Ambasciatori*, II 1, c. 199).

«veggo il buon esito c'hanno avuto gl'arditi lor negotiati in haver riportata la dichiarazione dell'Em.mo Legato per sanare il temuto pregiudicio della confiscatione che potesse influire il bando pubblicato costì il 2 novembre passato»[126].

Nel corso delle loro trattative gli Assunti dei magistrati si fanno però un' idea del modo di governo di Pignatelli, che definisce sì la personalità del Nostro ma anche, più in generale, il ruolo del cardinal legato all'interno della struttura statale pontificia. In una loro lettera del 9 dicembre 1685 all'ambasciatore Malvezzi affermano infatti di avere oramai la certezza che «il S.r Card. Legato nostro sia per essequire qualunque ordine che di costì [da Roma] gli sia dato»[127].

La vicenda si protrae per lungo tempo, praticamente per tutto il periodo del governo di Pignatelli, sino a quando il 25 giugno 1687 la Segreteria di Stato comunica al legato che il pontefice non aveva alcuna intenzione «d'innovar cos'alcuna né di alterare il solito intorno alle confiscationi de' beni che si asseriscono non mai osservate in cotesta legazione» e che di fronte all'opposizione del Reggimento nel «dubbio che la medesima confiscatione possa intendersi tacitamente imposta nel bando pubblicato... in data delli 2 novembre 1685... ha ordinato la Santità sua che V.E. in questi casi proceda come per l'addietro, volendo che detto bando s'intenda in conformità de' privilegi della città»[128] e il 28 giugno l'ambasciatore Malvezzi può confermare agli Assunti dei magistrati che «d'ordine di Sua Santità è fatta espressione che detto bando non inferisca pregiudicio di confiscatione, non intendendo Sua Santità per quello derogare i privilegi della città in quella parte»[129].

Il caso si era così concluso a favore di Bologna, che vedeva riconfermati i suoi privilegi e con uno smacco per il potere centrale romano. In sostanza pare che la città sia sempre

[126] ASB, *Ambasciata Bolognese a Roma, Registrarum*, 49/2, c. 255v.

[127] ASB, *Ambasciata Bolognese a Roma, Lettere all'oratore*, 212, c.n.n.

[128] ASV, *SSBo*, 232, c. 261r.

[129] ASB, *Ambasciata Bolognese a Roma, Registrarum*, 49/2, c. 475r.

riuscita nell'impresa di tutelare questa immunità, secondo quanto ci riferisce Filippo Carlo Sacco in pieno Settecento[130]. Ne risulta confermata quindi «la posizione particolare di Bologna nello stato, quella di una *respublica stans per se* con le sue leggi ed il suo governo, riconosciuta nella sua separatezza dai pontefici e anche dai giuristi dello stato»[131].

VI.

Al confronto tra legato e aristocrazia cittadina si aggiunge quello tra legato e il terzo polo del potere cittadino: quello spirituale. Ricerche condotte sulle legazioni di Giovanni Morone (1544-48) e di Antonio Pignatelli (1684-87), affiancate a quanto già sottolineato da Paolo Prodi per il periodo dell'episcopato di Gabriele Paleotti, ci orientano a ritenere che il Concilio di Trento, nonostante le statuizioni prima richiamate della sessione XXIV, non abbia segnato una cesura nella pratica legatizia di ingerirsi nell'ambito spirituale[132].

[130] «Adest etiam observantia ex Actis Curiae Criminalis, *Turroni* nuncupatae, resultans dum quotidie Auditores eiusdem condemnant Reos in poenam Vitae et confiscationis Bonorum et tamen praedictae executioni non demandantur. Vigore eiusdem consuetudinis totis a Sede Apostolica confirmatae, excludentis confiscationem Bonorum delinquentium in Civitate et Territorio Bononiae non possunt exigi Mulctae nec fieri mandata ad standum aut sequestrationes fructuum ratione delicti vel contumaciae cum haec omnia sint species confiscationis» (Ph. C. SACCUS, *Statuta*, cit., II, p. 353).

[131] A. DE BENEDICTIS, *Contrattualismo*, cit., p. 295. A questo lavoro rinviamo per un'ampia disamina delle teorie giuriche e politiche, in primo luogo di quelle del giureconsulto Giovanni Crotto, sulla situazione bolognese.

[132] La residenza dell'ordinario nella diocesi non sembra aver mutato il comportamento del rappresentante di Roma a Bologna. Se nel corso dei loro soggiorni bolognesi Morone e Pignatelli non dovettero praticamente confrontarsi con l'ordinario, o perché non risiedeva (è il caso di Alessandro Campeggi vescovo durante la legazione Morone: su di lui vedi A. PROSPERI, in *DBI*, XVII, pp. 432-435) o perché la sede era vacante (è il caso di Pignatelli), questo non accadde, come è noto, al governatore durante l'episcopato di Paleotti. Si può solo constatare che la presenza del vescovo, se non limitava più di tanto le ingerenze di legati o governatori, rendeva certo più frequenti le occasioni di conflittualità.

Questa continuità induce anche ad una riflessione sugli esiti del Concilio di Trento nel campo del rafforzamento statuale pontificio. In questa sede si può solo suggerire di ampliare lo spettro delle letture possibili del Concilio, che se rimane certamente un momento cruciale nella vita della Chiesa del Cinquecento, va anche interpretato, fuori da ogni impostazione apologetica, alla luce del fatto che innegabilmente tutte le implicazioni conciliari che potevano, in qualche forma, diminuire il potere centrale romano vengono sistematicamente e rapidamente depotenziate. Il Concilio e la sua attuazione appaiono allora momenti assai dinamici di una grande partita nella quale si confrontano opzioni diverse, in una complessa azione in cui temporale e spirituale si mescolano nella costruzione di un edificio i cui mattoni sono, volta a volta, il controllo sull'ortodossia, il rafforzamento dello Stato, la centralizzazione dell'interpretazione dogmatica. Così accanto al Tridentino e agli sforzi per una sua attuazione vanno collocati, in quest'ottica, altri decisivi momenti per la storia dell'evoluzione di forme di controllo e organizzazione della vita della Chiesa e dello Stato ecclesiastico. In primo luogo deve essere quindi tenuto presente quanto si modifica nella struttura istituzionale dello Stato da Sisto V a Clemente VIII, a partire dalle riforme del collegio cardinalizio, allo sviluppo delle congregazioni, ad un rinnovato controllo sulle finanze locali con la Congregazione del Buon Governo[133].

[133] I provvedimenti sistini di riforma del collegio cardinalizio e sul nuovo ordinamento delle congregazioni risalgono rispettivamente al 3 dicembre 1586 e al 22 gennaio 1588. Nel 1592 nasce la Congregazione del Buon Governo ad opera di Clemente VIII. Ricordiamo però come Bologna fosse esente dalla sua giurisdizione. Su questo problema cfr. A. DE BENEDICTIS, *Patrizi e comunità*, cit., p. 16, n. 12. Sulle congregazioni e gli sviluppi istituzionali dello Stato della Chiesa nel corso degli ultimi decenni del Cinquecento vedi N. DEL RE, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma 1970^3; G. CAROCCI, *Lo Stato*, cit., pp. 103 ss.; J. DELUMEAU, *Les progrès de la centralisation dans l'Etat pontifical au XVIe siècle,* in «Revue Historique», CCXXVI, 1961, pp. 399-410; P. PRODI, *Lo sviluppo dell'assolutismo nello Stato pontificio*, Bologna 1968, pp. 107 ss., e *Il sovrano pontefice*, cit., pp. 157 ss. e 183 ss.; A. GARDI, *Lo Stato*, cit. p. 62. Un utile strumento per orientarsi nell'organizzazione romana è Ch. WEBER, *Die ältesten päpstlichen Staatshandbücher. Elenchus Congregatio-*

Usando la spia dell'istituzione legatizia ci pare di poter affermare che la tendenza ad un controllo totale da parte romana sullo Stato e sulla fede utilizza il Concilio solo quando le sue deliberazioni risultano consonanti con questo progetto, lasciando cadere le risoluzioni che avrebbero potuto essere usate in altra direzione. Ciò che avviene durante la legazione di Morone, quindi prima delle deliberazioni tridentine, accade durante gli anni dell'episcopato di Paleotti e continua a verificarsi alla fine del Seicento durante la legazione di Antonio Pignatelli, in una continuità sconcertante per la durata e la ripetitività delle occasioni di interferenza del potere temporale nell'ambito spirituale.

Se ci rivolgiamo ad esaminare l'operato di Morone risulta subito evidente, dalla deposizione di Giovanni Boccadiferro fatta a Bologna nel gennaio 1560 in occasione del processo inquisitoriale nei confronti del cardinale milanese, che egli durante la sua legazione «esercitò per le facultà concesseli da Paulo terzo l'una e l'altra potestà, zoè spirituale et temporale, facendo molte cose spirituale, lettere gratiose et di giustitia, et cossì in conferrire benefitii come in dare indulgentie et conferire ordini sacri et consecrare et in specie monsignor de Sulmona, il vescovo Zambeccari»[134]. Un'altra deposizione raccolta in quell'occasione inquisitoriale, quella di Marcantonio Bentivoglio, ci conferma che Morone durante la sua legazione conferì gli ordini sacri ad uno studente ungherese[135]. Ancora il cardinale procedette giudizialmente nel 1545 per usura contro il sacerdote Giovanni Pellegrini[136]. Ma non si trattò di un caso isolato se Giovanni Boccadiferro poté ricordare come da Morone

num, Tribunalium et Collegiorum Urbis 1629-1714, Rom-Freiburg-Wien 1991.

[134] M. FIRPO-D. MARCATTO, *Il processo*, cit., IV, p. 244. Morone consacrò vescovo Pompeo Zambeccari il 3 aprile 1548 a Bologna nella chiesa del Corpus Domini: cfr. *CT*, I, pp. 692, n. 3 e 757.

[135] M. FIRPO-D. MARCATTO, *Il processo*, cit., IV, p. 208.

[136] Parma, Biblioteca Palatina, *Carteggio del cardinal Alessandro Farnese*, 104, fasc. Morone, c.n.n.: cfr. la lettera di Morone da Bologna al cardinal Farnese del 25 novembre 1545.

«fu imputato un rettore della chiesa de Santo Isaia de Bologna di havere fatto Simonia et comprato detta chiesa: fu carcerato et confessò et Sua Signoria reverendissima lo privò della chiesa et la diede al Ferrabosco... et ancora che un Domenico Zagnon fu imputato di simil simonia sopra la pieve di San Zorzo et fu carcerato»[137].

Ampia conferma di quanto asserito nelle disposizioni processuali ci viene da un controllo diretto del lascito archivistico dell'attività bolognese di Morone, dal quale risulta come egli abbia pienamente e continuativamente fatto uso delle ampie facoltà concessegli «in spiritiualibus» da Paolo III. Il 9 luglio 1544 conferisce la chiesa di San Martino di Rocca Corneta, dotata di un reddito annuo di 40 ducati, vacata per morte del titolare, a Ludovico Beccadelli assolvendolo inoltre da eventuali censure ecclesiastiche in cui potesse essere incorso ricevendo la chiesa[138], mentre il 5 maggio aveva concesso al francescano Marco Eraldo da Casal Maggiore del convento di San Francesco di Bologna il diritto di far testamento e di disporre pienamente dei beni, mobili e immobili, di cui fosse venuto in possesso «ex industria... aut successione vel alias licite tamen acquisitis et in posterum acquirendis et de fructibus et proventibus beneficiorum ecclesiasticorum quae obtines vel in futurum obtineres etiam si pensiones annuae fuerint»[139]. Infine, ma solo per concludere questa esemplificazione di alcuni casi, nel dicembre del 1545 concede a Luzio de Caccianemici la chiesa vacata di San Martino di Camurata in diocesi di Bologna[140].

[137] M. FIRPO-D. MARCATTO, *Il processo*, cit., IV, p. 256. È ovvio che queste affermazioni, nel contesto processuale del Morone, andavano nel senso di alleviare la posizione del cardinale mostrandone la devozione e l'attività riformatrice. Sembra sfuggire a tutti, sia a chi dà sia a chi riceve la deposizione, la confusione del ruolo temporale di Morone come legato con la sua attività spirituale.

[138] ASB, *Legato, Bullarum libri*, 11, c. 12v ss. L'intero libro, che va dal luglio 1544 al gennaio 1548, raccoglie concessioni e assoluzioni in materia spirituale. Si tratta di una casistica che va ben oltre quanto esemplificato in questa sede e che assume una rilevanza, anche quantitativa, di tutto rispetto.

[139] *Ibidem*, c. 17r.

[140] *Ibidem*, c. 103r.

Non infrequenti sono anche le dispense in materia matrimoniale o relative alla concessione degli ordini clericali[141].

Troviamo anche tre bandi emanati da Morone che affrontano temi connessi con il governo spirituale. Il primo del 31 maggio 1544 dà disposizioni contro la bestemmia, contro chi passeggia in chiesa durante le funzioni, contro chi entra nei monasteri femminili senza licenza[142], norme che vengono riproposte in un bando del 28 ottobre 1547 (reiterato il 16 novembre 1547)[143]. Infine al 27 maggio 1548 risale un bando che regolamenta gli ornamenti per la processione del Corpus Domini[144]. Questa attività legislativa la troviamo attestata anche nelle testimonianze contenute negli atti del procedimento inquisitoriale contro il cardinale milanese[145].

Si tratta di provvedimenti analoghi a quelli di cui il cardinal Paleotti ebbe modo di lamentarsi in un memoriale del 1570-71 relativo agli «Impedimenta» che rendevano impossibile il pieno dispiegarsi dell'autorità episcopale nella diocesi[146]. Una conferma di quanto sostenuto su come il Concilio di Trento non abbia segnato una cesura nel comportamento del legato ci viene da un'accorata, ma forse anche ingenua, lettera di Gabriele Paleotti al pontefice Pio V del 10 maggio 1567

[141] Cfr. ASB, *Legato, Expeditiones*, 24, c. 105r, 5 giugno 1544, dispensa per la promozione al presbiterato di un diacono bolognese, o il 3 settembre 1544 dispensa relativa all età di ammissione al clericato, *ibidem*, c. 107r. Ancora altre dispense concesse a bolognesi relative al chiericato il 12 e il 16 marzo 1548 (ASB, *Legato, Expeditiones*, 28, c. 106r).

[142] ASB, *Senato, Provvisioni*, 5, c. 80r.

[143] ASB, *Senato, Provvisioni*, 6, c. 38r.

[144] ASB, *Senato, Provvisioni*, 6, c. 54v.

[145] Si vedano ad esempio le deposizioni di Lorenzo Bottrigari in M. FIRPO-D. MARCATTO, *Il processo*, cit., IV, pp. 443 e 446, di Ercole Malvezzi, *ibidem*, p. 487, di Alessandro Stiatici, *ibidem*, p. 505 e di Romeo Foscarari, *ibidem*, p. 535, tutte del gennaio-febbraio 1560.

[146] Il memoriale in P. PRODI, *Il cardinal Paleotti*, cit., II, p. 328, n. 16. Tra le altre cose ci si lamenta che «A legato vel gubernatore. Mandano bandi ne quali si contengono cose ecclesiastiche spettanti all'Ordinario come de monasteri, del spasseggiare in Chiesa» (*ibidem*, p. 329).

dopo i contrasti avuti con il governatore Giovan Battista Doria. Scriveva Paleotti:

«havendo disegnato mons. governatore di pubblicare certo bando sopra questi capi mosso come credo dall'essempio di alcuno de suoi predecessori che inanti al concilio et in absentia delli ordinarii hanno messo mano nelle cose episcopali, mi è parso debito et scarico della mia conscienza di far sapere alla S.tà Vostra acciò che quella ordini sopra ciò quello che li parerà, giudicando io per molti inconvenienti non essere cosa profittevole al fine che habbiamo circa queste opere, anzi forse repugnante alli decreti del Concilio del che me rimetto alla sacra congregatione, et a quanto parerà alla S.tà Vostra di comandarmi»[147].

È ben noto come Paleotti sia uscito sostanzialmente sconfitto nel confronto dei suoi poteri episcopali con quelli del rappresentante di Roma, anche grazie all'atteggiamento complessivo dell'amministrazione pontificia «repugnante» alle disposizioni conciliari. E l'indicazione che si tratti di un profondo indirizzo programmatico destinato a dominare con costanza la politica di amministrazione territoriale dello Stato della Chiesa ben oltre il Tridentino la troviamo se affrontiamo l'attività di Antonio Pignatelli. Il 6 agosto 1687 questi chiede il rinnovo della facoltà datagli dal pontefice per il tramite della Sacra Congregazione dell'Immunità «intorno all'estrazione de' delinquenti rifugiati nelle chiese e luoghi immuni di questa legazione et al far precetti alli superiori delle medesime di non ricettarli e perché qui il bisogno è maggiore che altrove per la quantità de' contumaci et altri delinquenti che ci sono»[148]. È da sottolineare come la licenza che gli viene data valga solo un anno e «con ordine ch' ella si compiaccia di ritenere presso di sé la presente facoltà senza pubblicarla con editto pubblico o atto simile»[149]. È evidente il motivo di tanta riservatezza: si tratta di una gravissima intromissione del legato nella sfera di competenze

[147] *Ibidem*, p. 331.

[148] ASV, *SSBo*, 66, c. 173r.

[149] ASV, *SSBo*, 66, c. 174r.

del potere di giurisdizione dell'autorità spirituale, sia secolare sia regolare: un' anomalia e un allargamento di competenze dell'autorità temporale, quale è quella del cardinal legato, assolutamente impensabili al di fuori dallo Stato della Chiesa. Nel registro delle bolle[150] del legato Pignatelli troviamo segnate le assoluzioni «in spiritualibus». Riguardano essenzialmente atti di violenza commessi da, contro o tra ecclesiastici, per la più parte residenti fuori dalla diocesi di Bologna[151]. In tutto le assoluzioni «in spiritualibus» di Pignatelli sono 33. Il numero si inserisce in quella che appare una tendenza decrescente durante il XVII secolo da parte del legato ad usare questa prerogativa. Se verifichiamo infatti il comportamento di altri legati del secolo constatiamo che il cardinal Bonaccursio Buonaccorsi dal 21 ottobre 1673 al 24 novembre 1677 concesse 93 assoluzioni[152], Girolamo Gastaldi dal 28 luglio 1678 al 19 ottobre 1684 ne rilasciò 75[153], il successore di Pignatelli Giovanni Francesco Negroni dal 9 dicembre 1687 al 18 settembre 1690 13[154], Benedetto Panfili dal primo gennaio 1691 al 30 aprile 1693 solo 6[155]. Nel ventennio esaminato i legati concessero dunque 220 assoluzioni «in spiritualibus», di cui ben 93 vanno fatte risalire al solo quadriennio del governo del cardinal Buonaccorsi.

Quanto si è dunque potuto ricavare per le legazioni pretridentine (Innocenzo Cibo e Giovanni Morone), per l'età di Gabriele Paleotti e per il XVII secolo pare dimostrare che non ci si trova di fronte a episodi occasionali o sporadici, connessi magari a circostanze e a caratteri personali particolari, ma ad un vero e proprio segno distintivo, direi quasi

150 ASB, *Legato, Bullarum libri*, 29.

151 Si concedono assoluzioni anche per reati estremamente gravi. Il 31 marzo 1685 ad esempio Pignatelli assolve due anonimi di Parma che avevano ucciso un sacerdote riuscendo a rimanere occulti alla giustizia criminale, *ibidem*, c. 307 destra.

152 *Ibidem*, cc. 242 destra-273 destra.

153 *Ibidem*, cc. 275 destra-306 destra.

154 *Ibidem*, cc. 316 destra-319 destra v.

155 *Ibidem*, cc. 319 destra v-321r.

«costituzionale», dello Stato della Chiesa per tutta l'età moderna[156]. In questa prospettiva, al fine di pervenire ad un controllo della periferia da parte del centro, di disciplinare la società, di giungere ad un governo costante e regolato, il legato deve avere, ed esercitarli, anche ampi poteri nello spirituale. Si potrebbe quasi affermare che il papato cerchi di imboccare, anche per questo tramite, una scorciatoia nella costruzione dello Stato moderno. Un percorso che inizialmente pare essere fruttuoso, consentendo di superare di forza resistenze che gli altri stati non erano ancora in grado di affrontare pienamente, ma che, alla distanza, indirizzerà lo Stato della Chiesa solo nelle paludi di un'inarrestabile decadenza[157]. Il processo che si delinea è un altro tassello di quella «secolarizzazione della chiesa e di clericalizzazione dello Stato» di cui ha parlato Paolo Prodi[158] e del quale la figura del cardinale legato è certamente una figura emblematica. È un processo che continua a permanere ambiguo e a mostrare una molteplicità di sfaccettature. Privilegi locali, resistenze aristocratiche, poteri spirituali e temporali, ordini romani, sono aspetti di un quadro unico che si può cercare di ricomporre solo se tutte le dinamiche e tutte le tensioni vengono fatte giocare assieme, senza però poterne privilegiare alcuna, nella percezione di un sostanziale fallimento del tentativo di uniformare l'intero Stato ad un modello istituzionale internamente coerente ed unitario. In questa visione di lungo periodo appare quindi in tutta la sua importanza il valore della definizione di *mixtura* usata da De Luca per connotare la caratteristica peculiare della istituzione legatizia. Ci si trova di fronte ad un' ambiguità di potere e ad una singolarità istituzionale che diventeranno sempre più

[156] Per una valutazione più cauta vedi A. GARDI, *Lo Stato*, cit., p. 200, che però segnala, a sua volta, casi di interventi nello spirituale, *ibidem*, pp. 252 e 286.

[157] Vedi al riguardo le osservazioni di W. REINHARD, *Finanza pontificia e Stato della Chiesa nel XVI e XVII secolo*, in A. DE MADDALENA-H. KELLENBENZ (edd), *Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna*, Bologna 1984, pp. 353-387, a pp. 353 s.

[158] Cfr. *Il sovrano pontefice*, cit., p. 353.

evidenti via via che si giungerà in Europa a forme di maturo assolutismo e che renderà la struttura dello Stato pontificio non comparabile con quella delle altre corti europee, aprendo irrisolvibili aporie di governo e vere e proprie contraddizioni di teoria politica.

La tutela del consumatore nell'antico regime. I «vittuali di prima necessità» a Bologna

di *Alberto Guenzi*

1. Quando presi a studiare i sistemi annonari – vent'anni or sono – immaginavo che la storia quantitativa potesse dare risposte definitive agli interrogativi inerenti il funzionamento di un settore strategico delle società di antico regime. La rassicurante solidità delle mercuriali, della contabilità fiscale, degli esperimenti che misuravano i processi produttivi sembravano fornire una griglia interpretativa di indiscussa validità. Franco Venturi, tutor della ricerca che conducevo presso la fondazione «Luigi Einaudi» di Torino, si preoccupò di smorzare alla nascita i miei entusiasmi. Mi consigliò di analizzare in profondità la natura e il funzionamento delle istituzioni annonarie, di indagare le tensioni e i reciproci condizionamenti tra potere politico, categorie dell'artigianato alimentare e popolazione.

Così riprecisai metodo e obiettivi della mia ricerca. Questa notazione autobiografica serve ad introdurre il tema del mio intervento che può essere riassunto in un quesito: la politica annonaria di antico regime può essere considerata come uno degli elementi di ordine della società?

Tenterò di rispondere all'interrogativo presentando il caso di Bologna. Devo ancora premettere che si tratterà di una risposta parziale e insieme significativa. Parziale perché risulta provato che in Italia esisteva una variegata tipologia di politiche annonarie[1]; significativa perché la storia istituzio-

[1] A. GUENZI, *La politica annonaria in Italia in età moderna*, in C. PAPA (ed), *Il pane*, Perugia 1992, pp. 83-88. Cfr. dello stesso, *Il «calmiero del formento»: controllo del prezzo del pane e difesa della rendita terriera a Bologna nei secoli XVII e XVIII* e *Realtà e finzione nell'analisi di un*

nale di Bologna è stata studiata molto e molto bene cosicché le considerazioni d'ordine economico e sociale possono essere inserite in un contesto rigorosamente indagato[2]. In ogni modo il caso bolognese conferma con caratteri propri l'interpretazione di Steve Kaplan, a mio parere il più lucido studioso di temi annonari:

«Politica e approvvigionamento rappresentano un binomio inseparabile nell'antico regime. La politica proponeva una concezione dell'organizzazione sociale che esaltava l'ordine sopra ogni cosa, e una concezione delle relazioni sociali che correlava l'ordine ad una sufficiente disponibilità di alimenti in una realtà costantemente ossessionata dal timore della carestia. Nella misura in cui il popolo dei consumatori attribuiva le carenze dell'approvvigionamento ai governanti, la politica annonaria costituiva la legittimazione morale dei ceti al potere»[3].

2. Certo quando si passa dai giudizi generali all'analisi di specifiche realtà i problemi da indagare si moltiplicano e i percorsi della ricerca si complicano. In primo luogo è necessario proporre una definizione del concetto di politica an-

processo produttivo, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XI, 1977, pp. 143-199 e XII, 1978, pp. 41-115.

[2] A. DE BENEDICTIS, *Governo cittadino e riforme amministrative a Bologna nel '700*, in *Famiglie senatorie e istituzioni cittadine a Bologna nel Settecento*, Bologna 1980, pp. 11-15; della stessa, *Patrizi e comunità. Il governo del contado bolognese nel '700*, Bologna 1984, pp. 13-19. Cfr. M. FANTI, *Le classi sociali e il governo di Bologna all'inizio del secolo XVII in un'opera inedita di Camillo Baldi*, in «Strenna storica bolognese», XI, 1961, pp. 133-179; P. COLLIVA, *Bologna dal XIV al XVIII secolo: «governo misto» o signoria senatoria?*, in *Storia dell'Emilia Romagna*, II, Bologna 1977, pp. 13-34; S. VERARDI VENTURA, *L'ordinamento bolognese dei secoli XVI-XVII. Introduzione all'edizione del ms. B 1114 dell'Archiginnasio: Lo Stato, il governo et i magistrati di Bologna del cavalier Ciro Spontone*, in «L'Archiginnasio», LXXIV, 1979, pp. 357-376; A. GIACOMELLI, *Carlo Grassi e le riforme bolognesi del Settecento. 1-L'età lambertiniana e 2-Sviluppo delle riforme lambertiniane e contestazione dell'ordine antico*, in «Quaderni culturali bolognesi», 10 e 11, 1979; A. GARDI, *Il Cardinal Legato come Rettore provinciale. Enrico Caetani a Bologna (1586-1587)*, in «Società e storia», 27, 1985, pp. 1-36.

[3] S. KAPLAN, *Les ventres de Paris: pouvoir et approvisionnement dans la France d'ancien régime*, Paris 1988, p. 499.

nonaria aderente al significato che la stessa politica assunse nel contesto indagato. Da questo punto di vista la politica annonaria di Bologna deve essere considerata come il risultato dell'azione di istituzioni, leggi e regolamenti volti a garantire l'approvvigionamento, la fabbricazione e la distribuzione di prodotti che costituivano gli elementi portanti della dieta alimentare dei ceti popolari. Tenterò di spiegare questo concetto con tre esempi tratti da materiali diversi per natura e ambito cronologico.

Il primo documento è un brano tratto da un'opera di Giulio Cesare Croce: «Il pan quando sott'acqua star lo fai, cioè che in acqua nuota la farina, vi è il peso sì, ma la misura mai»[4]. Che cosa voleva dire il Croce? Evidentemente si riferiva alla tecnica di fabbricazione del pane, e alludeva ad una «malizia» dei fornai che fraudolentemente cercavano di risparmiare sulla farina impastandola con troppa acqua. La frode veniva portata a termine riscaldando oltremodo il forno: la cottura ad una temperatura troppo elevata accelerava il processo di formazione della crosta mentre all'interno la pasta restava umida. Così riuscivano a vendere acqua per farina a scapito dei consumatori e a beneficio dei loro profitti[5]. La politica annonaria non poteva limitarsi a stabilire il prezzo degli alimenti popolari (il prezzo del pane si esprimeva attraverso le variazioni di peso della pezzatura dal prezzo invariabile di due soldi).

La politica annonaria doveva garantire quella che il Croce definiva come «misura»: una corretta tecnica di fabbricazione che potesse garantire contenuti merceologici prestabiliti e quindi un rapporto controllato tra prezzo e qualità. Non solo: più in generale garantire la «misura» significava mettere in atto le procedure necessarie a controllare i comporta-

[4] G.C. CROCE, *Comparationi gentilissime sopra l'eccellenza, grandezza, e nobiltà del pane e del sole*, Bologna 1601, p. 15. Cfr. O. GUERRINI, *La vita e le opere di Giulio Cesare Croce*, Bologna 1879; M. ROUCH, *Bibliografia delle opere di Giulio Cesare Croce*, in «Strada Maestra», 17, 1984, pp. 229-272.

[5] A. GUENZI, *Pane e fornai a Bologna in età moderna*, Venezia 1982, pp. 80-92.

menti dei fornai (e di altri operatori del settore alimentare) al fine di evitare danni al consumatore (controllo sui pesi e sulle misure, sulla freschezza del prodotto, sulla vendita dei prodotti di scarto e così via).

Il secondo documento – che proviene dai vacchettoni (verbali sommari) del Senato bolognese – risale all'agosto del 1751. Il massimo organo di governo della città, pochi giorni dopo aver elevato il costo del pane, rilevava con preoccupazione «che in tempo di tanta scarsezza del raccolto si paghi ad un eccessivo prezzo la carne onde grandi sono gli esclami nella città, cui vien tolto il poter godere almeno nei prezzi di quei capi che sono in commercio a prezzi assai bassi»[6]. Queste considerazioni autorevoli liquidano l'idea, invero ingenua e superficiale, di un'alimentazione popolare fondata sul dominio assoluto del pane. In realtà la carne di animali bovini adulti (manzo e vacca) era un prodotto normalmente consumato dai lavoratori. E non si tratta certamente di una scoperta clamorosa: basta osservare la dinamica dei prezzi al consumo nel lungo periodo per comprendere che il prezzo della carne si sia mantenuto su un valore di poco superiore al doppio del prezzo del pane. Voglio dire che il consumatore bolognese in antico regime poteva con la stessa somma di denaro acquistare un kilogrammo di pane oppure poco meno di cinque etti di carne di manzo.

Si tratta di aspetti importanti su cui tornerò in seguito; per ora mi preme notare che negli stessi anni «i poveri lavoranti e le povere tessitrici da veli» lamentavano – in una supplica al cardinale Doria (legato a Bologna dal 1744 al 1755) – l'esorbitante pressione fiscale esercitata attraverso dazi e gabelle imposte sugli alimenti di più largo consumo: «Eminentissimo Principe consuma forse più pane, più carne, più vino, più olio un ricco possidente che una nostra povera famiglia? No certo»[7].

Dopo una trentina di anni la composizione della dieta ali-

[6] ASB, *Senato, Vacchettoni*, vol. 68, cc. 189v-190r.

[7] ASB, *Archivio del Legato, Legato Doria, Memoriali*, b. 2.

mentare popolare così come veniva descritta dai «proletari» bolognesi fu riconosciuta dai documenti economici dello Stato pontificio in occasione del dibattito sul «piano economico» di Pio VI[8]. Le fonti qui segnalate abbracciano un periodo di due secoli, dall'inizio del Seicento alla fine del secolo XVIII. La scelta non è casuale: il processo di progressiva definizione di un sistema giuridico dei consumi alimentari si sviluppò appunto durante la parte centrale e finale dell'età moderna.

3. Per comprendere i caratteri di tale processo occorre inserire la politica annonaria nel quadro delle politiche economiche perseguite dal governo bolognese in antico regime. Parlo di politiche (e non semplicemente di politica economica) poiché – come ho sostenuto in un lavoro del 1991 – tra Cinquecento e Settecento si possono distinguere tre differenti linee praticate dal governo bolognese[9].

Per tutto, o quasi tutto, il secolo XVI il governo locale procedette al riordinamento istituzionale (bene interpretato nei lavori di Angela De Benedictis) dotandosi di un efficiente apparato amministrativo. In quella fase un trend economico molto positivo sconsigliò pesanti e diretti interventi di governo dell'economia. Ma la grave carestia degli anni '90 interruppe bruscamente la lunga fase di sviluppo produttivo, commerciale e demografico di Bologna e del suo territorio. La carestia mise in luce la scarsa capacità dell'apparato istituzionale di fornire risposte adeguate ad una congiuntura economica sfavorevole. Da qual momento, e per tutta l'età moderna, divenne centrale il tema delle tecniche di governo idonee a gestire l'emergenza e a tenere continuamente sotto controllo l'insieme delle attività produttive e commerciali. Dall'inizio del Seicento al 1730 circa si avviò

[8] *Le riflessioni sopra i chirografi di N.S. Papa Pio VI del 25 ottobre e 7 novembre 1780 riguardanti la pubblica economia di Bologna*, s.l. 1781, p. 9.

[9] A. GUENZI, *Governo cittadino e sistema delle arti in una città dello Stato pontificio: Bologna*, in «Studi storici Luigi Simeoni», XLI, 1991, pp. 173-182.

una fase che ho definito come quella delle «politiche di coordinamento con le categorie produttive»; il governo prese in mano la situazione avviando una proficua collaborazione con gli operatori economici. Non è semplice esprimere un giudizio consapevole sui risultati di questa politica economica fondata sulla concertazione.

In generale si deve rilevare che l'economia cittadina conobbe una fase di prepotente sviluppo nel corso del secolo XVII; Bologna riuscì a svilupparsi proprio nei decenni in cui le città italiane conobbero un declino profondo[10].

L'ultima fase – tra il 1730 e la fine del secolo – è segnata dall'adozione di politiche mercantilistiche davvero esasperate come vano tentativo di risposta alla crisi che nel frattempo aveva investito il modello produttivo bolognese[11].

4. Inserita in simile contesto plurisecolare, la politica di tutela del consumatore assume connotati di dinamismo. Voglio dire che è possibile individuare atti amministrativi in grado di illuminare i contenuti di una politica per i bisogni alimentari della popolazione. In evidente contraddizione con approcci storiografici non fondati su materiale documentario sostengo una tesi che ormai risulta prevalente nel panorama italiano ed europeo: la politica annonaria si rivelò il principale strumento delle politiche sociali. Le politiche sociali seguono e condizionano le politiche economiche soprattutto in una realtà densamente popolata e operaia quale era quella della Bologna protoindustriale[12]. Proprio per questo lo schema più sopra accennato può tornare utile per individuare la dinamica di un processo complicato.

[10] C. PONI, *Per la storia del distretto industriale serico di Bologna (secoli XVI-XIX)*, in «Quaderni storici», 73, 1990, pp. 93-168.

[11] A. GUENZI, *La «fabbrica» delle tele tra città e campagna. Gruppi professionali e governo dell'economia a Bologna nel secolo XVIII*, Ancona 1988.

[12] F. GIUSBERTI, *La città assistenziale: riflessioni su un sistema piramidale*, in *Forme e soggetti dell'intervento assistenziale in una città di antico regime*, Bologna 1986, pp. 13-29.

Durante il secolo XVI una prolungata fase di crescita economica (segnalata dal continuo e sensibile aumento della popolazione urbana e rurale) gli elementi costitutivi di quella che diverrà in seguito la politica di tutela del consumatore erano già presenti. Penso al controllo dei prezzi e del processo produttivo, penso agli organi che vigilavano sulla qualità dei prodotti e sulla regolarità delle pratiche di commercializzazione. Tuttavia questi elementi erano allora come i pezzi di una macchina non ancora assemblata. La crisi di fine secolo – ricordata più sopra – produsse, o addirittura impose, nuove politiche sociali in grado di temperare gli effetti di congiunture sfavorevoli. In tale scenario i problemi del regime alimentare si posero al centro della nuova linea.

Illuminante sotto tale profilo fu la vicenda del pane. Con l'adozione della tariffa Giustiniani (1606) si introdusse il regime di «calmiere perpetuo». In sostanza, e per la prima volta a Bologna, si affermava una nuova concezione: se prima la fissazione del prezzo del pane era considerata uno strumento di tipo congiunturale (e veniva adottata solo in circostanze particolari), da quel momento divenne il cardine della politica annonaria. Il prezzo del pane (e quello del frumento ad esso collegato attraverso la tariffa) regolava i flussi della materia prima secondo un «gioco» che doveva proteggere il prodotto locale fino all'esaurimento delle scorte interne e successivamente attirare in città frumento forestiero per soddisfare la rilevante domanda urbana[13]. L'idea del prezzo come risultato finale del processo economico non si applica al caso bolognese. Piuttosto è vero il contrario: il prezzo del pane determinava «a monte» i processi economici. Ma ciò che desidero sottolineare in questa sede riguarda il processo di ristrutturazione dell'intero sistema di panificazione senza il quale la riforma non si sarebbe attuata. Un processo che si fondò innanzitutto su un'innovazione: la scelta di produrre un solo tipo di pane da vendere (prima si producevano più tipi distinti seconda la qualità della farina). La scelta implicava evidentemente la necessità di defini-

[13] A. GUENZI, *Pane e fornai*, cit., pp. 92-96.

re con precisione i caratteri merceologici del prodotto; di qui la grande attenzione alla minuziosa determinazione di ogni fase della produzione, delle caratteristiche degli strumenti di lavoro (ad esempio la qualità della farina era controllata attraverso la misura della trama del velo di seta applicato al buratto), alla forma e alle dimensioni del forno, alla quantità e alla qualità del combustibile. Lo scandaglio per la tariffa perpetua finì per rivelarsi lo strumento per l'effettiva affermazione di una politica che riconosceva come centrale la figura del consumatore[14].

Il punto merita qualche ulteriore considerazione. La definizione dei caratteri organolettici del pane da vendere (secondo parametri che non sarebbero mutati per i due secoli successivi) rappresentò il nucleo duro e intoccabile della politica annonaria. Nel contesto bolognese poteva cambiare il prezzo del pane, il sistema di approvvigionamento del frumento, il sistema di distribuzione del prodotto al minuto; non poteva subire alterazioni la qualità del pane. Neppure durante le carestie la qualità del pane si abbassava, e solo nel 1648 – e per pochi giorni – si sperimentò con pessimi risultati la produzione di pane di «mistura» (frumento e fava in parti uguali)[15].

L'insistenza del governo cittadino su questo punto si collegò ad un fenomeno di tipo culturale: la popolazione vigilava sulla qualità del «suo» pane. Rifiutava lo scambio di qualità per quantità, in sostanza preferiva un prodotto di qualità e più caro ad un prodotto meno costoso ma confezionato con farina più «grossa». I sospetti della popolazione imponevano talora dei gesti pubblici ed esemplari da parte del potere politico. Ad esempio la pubblica distruzione dei prodotti di scarto (crusca e parte del tritello) quando si diffondeva la «voce» che i fornai li conservassero per utilizzarli indebitamente nella fabbricazione della pasta del pane.

[14] Cfr. G. BASINI, *L'uomo e il pane*, Milano 1970.

[15] A. GUENZI, *Processo popolare in piazza Maggiore: la carestia del 1648 a Bologna*, in «L'Archiginnasio», LXXIV, 1979, pp. 161-179.

Ma un sistema che seppe resistere per secoli non poteva fondarsi esclusivamente su basi coattive; al contrario doveva incorporare degli elementi di flessibilità per attutire le tensioni esterne che sotto forme diverse la congiuntura scaricava sul sistema annonario. Così, accanto al sistema di controllo e di repressione, funzionava un sistema di mediazione continua tra governo cittadino e artigianato alimentare. Questo aspetto della politica annonaria, non meno importante di quello ufficiale ma coperto da uno stretto riserbo, era affidato ad un organo apparentemente secondario del sistema istituzionale bolognese: il Magistrato dei Collegi. Si trattava di un'istituzione composta da pubblici ufficiali (detti tribuni della plebe) e da rappresentanti delle corporazioni di mestiere. Il Magistrato poteva perseguire penalmente e civilmente le frodi alimentari e commerciali (disponeva di un piccolo corpo di polizia giudiziaria), doveva controllare con ispezioni tutti gli esercizi commerciali della città e del territorio, raccoglieva le denuncie delle quantità prodotte e delle scorte di diversi alimenti[16].

Ma la funzione politicamente più rilevante era quella di consulenza al governo nella fissazione delle mete e dei provvedimenti destinati alla produzione e alla distribuzione di generi di largo consumo. I materiali documentari prodotti dal Magistrato (si tratta della fonte più importante per la ricostruzione delle politiche alimentari) mettono bene in evidenza lo spessore dei rapporti tra potere politico e gruppi professionali.

[16] Sui tribuni della plebe si veda J.B. GARGIARIA, *Casus decisi in amplissimo Tribunorum Plebis Bononiae Magistratu*, Bologna 1640; *Direttorio del Magistrato dei Tribuni della plebe*, Bologna 1645; *Regole et ordini da praticarsi nel Magistrato dei Tribuni della plebe*, Bologna 1656; G.B. ROSSI, *L'attioni memorabili fatte dagli illustrissimi signori Confalonieri del popolo et honorandi massari delle arti già dominanti la città di Bologna*, Bologna 1681; *Le avvedutezze cumulate dal foro e magistrato dei Tribuni della Plebe*, Bologna 1710.

TAB. 1. *Schema di ripartizione delle competenze in materia annonaria (Bologna, secc. XVII e XVIII)*

SENATO E LEGATO
determinazione delle mete
provvedimenti di politica annonaria

MAGISTRATO
DEI COLLEGI
controllo della qualità
controllo di pesi e misure
controllo sulla produzione e sulle scorte
repressione delle frodi alimentari
repressione delle frodi commerciali

ARTI ALIMENTARI
approvvigionamento
produzione
distribuzione

La tabella 1 delinea gli aspetti e le competenze più rilevanti del settore dei «vittuali di prima necessità». Come ho già ricordato tali competenze venivano esercitate secondo forme che prevedevano pratiche di concertazione tra i diversi attori. Sotto questo profilo un problema di assoluta rilevanza era quello dei rapporti con le categorie professionali. La regola dominante prevedeva la rigida separazione dei prodotti attraverso il divieto di affidare la commercializzazione di un alimento a più gruppi professionali. Da questo punto di vista si può parlare di una tipicità delle arti alimentari che non si riscontra in altri settori merceologici: nel comparto tessile ad esempio questa distinzione restava spesso una pura espressione verbale[17].

[17] L. DAL PANE, *Economia e società a Bologna nell'età del Risorgimento*, Bologna 1969, pp. 71-74. Cfr. O. MONTALBANI, *L'honore dei Collegi delle arti di Bologna. Breve trattato fisico-politico, e legale storico*, Bologna 1670. Cfr. G. BALESTRINI, *Le arti tessili a Bologna in età moderna*, tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna (rel. A. Guenzi), a.a. 1988-89. Una copia della tesi è depositata per consultazione presso la biblioteca dell'Archivio di Stato di Bologna; L. GHEZA FABBRI, *L'organizzazione del lavoro in un'economia urbana. Le Società d'arti a Bologna nei secoli XVI e XVII*, Bologna

La politica annonaria mise in luce un approccio per così dire realistico e concreto al rapporto con i gruppi professionali. Nel caso del pane il governo bolognese sciolse la compagnia dei fornai prima di avviare la riforma del settore. I rapporti con l'arte dei beccari, che si occupavano della carne bovina, furono caratterizzati da un vivace e continuo confronto. Alla metà del secolo XVIII l'arte fu sciolta per dare vita ad una società cui fu affidato l'appalto delle carni in base ad uno specifico capitolato[18]. Meno tesi (considerata anche la natura dei prodotti trattati) risultarono i rapporti con i brentatori che distribuivano il vino, e con i lardaroli che si occupavano dell'olio di oliva.

5. Il progressivo diffondersi delle politiche di tutela dei consumi alimentari viene documentato dalla lista dei prodotti sottoposti al regime dei prezzi di calmiere. Giova ricordare che fissare il prezzo di calmiere di un alimento significava innanzitutto garantire parametri certi di qualità all'acquirente (sotto questo profilo la nota polemica tra i fautori dei prezzi di «mercato» e i sostenitori dei prezzi di calmiere appare oggi piuttosto datata)[19].

Se il prezzo di calmiere deve essere considerato un indicatore del paniere di prodotti riservati al consumo popolare, allora dobbiamo rilevare che gli alimenti «tutelati» erano più numerosi dei quattro «vittuali di prima necessità». Oltre al pane venivano inseriti tra i prodotti «sotto controllo» farine, paste, e ancora cereali minori e alcune leguminose. Oltre alla carne bovina si «tariffavano» anche quelle ovine, quelle caprine e quelle porcine salate e fresche come illustra la tabella 2.

1988; F. GIUSBERTI, *Impresa e avventura. L'industria del velo di seta a Bologna nel XVIII secolo*, Milano 1990.

[18] A. GUENZI, *La carne bovina: consumi, prezzi e controllo sociale nella città di Bologna (secoli XVI-XVIII)*, in *Popolazione ed economia dei territori bolognesi durante il Settecento*, Bologna 1983, pp. 537-551.

[19] W. KULA, *Problemi e metodi di storia economica*, Milano 1972, pp. 456-469.

TAB. 2[20]. *Prodotti alimentari soggetti al regime dei prezzi controllati nella città di Bologna (1664, 1763). I valori sono espressi in denari per libbra bolognese*

	1664	1763
pane da vendere	13	17
farina abburattata	20	26
fava infranta	16	16
miglio infranto	14	16
manzo e vacca	36	40
vitello di latte	52	52
becco e capra	20	36
capretto	40	36
montone e pecora	20	36
castrato	40	40
agnello di latte	32	36
carne porcina fresca	30	28
lardo fresco	48	52
salsiccia	44	48
pancetta e collare	40	40
prosciutto, spalla e gola	44	44
strutto	60	64
olio d'oliva	60	72
gallina [1]	–	60
galletto [2]	–	36
oca	–	32
«mistocchina» di castagna [3]	–	18

[1] «gallina grassa con ali e senza piede»; [2] «levati piedi, collo e ali»; [3] schiacciata di farina di castagna. La libbra bolognese era pari a kg. 0,361. A. MARTINI, *Dizionario di metrologia*, cit., p. 92.

[20] I documenti utilizzati nella tabella 2 forniscono un quadro del sistema di controllo dei prezzi degli alimenti «popolari». Per l'anno 1664: *Prezzi delle carni salate* (10 aprile), *Bando sopra li beccari* (10 aprile), *Notificazione sopra il prezzo dell'oglio d'oliva detto da mangiare* (28 maggio), *Calmiero del formento* (10 agosto), *Tariffa dei marzadelli, legumi et altre biade* (22 settembre), *Tariffa delle farine con semola e burattate* (24 ottobre), *Bando e provisione sopra le carni porcine fresche e loro prezzi* (11 novembre). Per l'anno 1763: *Provisione sopra la gallina grassa* (14 febbraio), *Prezzi delle carni salate* (31 marzo), *Bando sopra li beccari* (1 aprile), *Notificazione sopra il prezzo dell'oglio d'oliva detto da mangiare* (8 giugno), *Tariffa delle farine con semola e burattate* (16 agosto), *Calmiero del formento* (17 agosto), *Tariffa del prezzo del tocco ritagliato* (16 settembre), *Tariffa dei legumi e marzadelli* (30 settembre), *Bando e provi-*

Non mancano poi casi di prodotti che vengono posti «sotto tutela» nel corso del secolo XVIII: il «tocco ritagliato» (una sorta di galletto) e le «mistocchine di farina di formentone» (schiacciata di mais). Insomma l'ampiezza dell'assortimento dei «vittuali di prima necessità» costituì un ulteriore importante elemento di qualificazione di una politica per i consumi popolari. Ma la scelta di un'ampia gamma di prodotti di per sé non bastava a favorire il consumatore; occorrevano condizioni di prezzo che consentissero allo stesso consumatore l'acquisto degli stessi prodotti. Nella tabella 2 riporto in valori assoluti e relativi i prezzi al consumo di svariati alimenti. Basta scorrere le cifre per cogliere un aspetto che può stupire: la differenza di costo tra il pane «da vendere» e altri importanti prodotti risulta molto contenuta. Questo sta a significare che i consumatori potevano orientare i loro acquisti su un vasto arco di prodotti secondo un sistema compatibile alla loro capacità di spesa. Cerco di spiegarmi con un esempio: con la stessa quantità di moneta necessaria ad acquistare un kilogrammo di pane il cittadino bolognese poteva comprare 3/4 etti di carne di manzo.

Sono dati che suggeriscono due ordini di considerazioni. Da un lato l'idea di un regime alimentare monopolizzato dal pane (una tessera classica nel mosaico di una interpretazione catastrofistica dell'antico regime) appare superata. D'altra parte una lettura più ottimistica della dieta alimentare popolare non contraddice il giudizio di quanti hanno sottolineato l'assoluta rilevanza del consumo alimentare nel reddito dei ceti popolari[21]. Banalizzando si può affermare che la possibilità di acquistare oltre al pane carni bovine, suine,

sione sopra le carni porcine fresche e loro prezzi (11 novembre), *Notificazione sopra le mistocchine* (6 dicembre), in ASB, *Archivio del Legato, Bandi*, voll. 36 (1662-1665) e 66 (1761-1764). Cfr. V. SACCO, *Istruzione per i Confalonieri del popolo et honorandi massari delle arti che compongono il Magistrato dei Collegi di Bologna*, Bologna 1740; G. GHETTI, *Sommario di alcune disposizioni annonarie ed altro incominciando dall'anno 1500 sino a tutto il 18 dicembre 1810*, Bologna 1811.

[21] C. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna 1974, pp. 47-54.

olio d'oliva e altro ancora non stava a significare che questi prodotti fossero «a buon mercato». Piuttosto era vero il contrario: era il pane, principale elemento di riferimento, ad essere caro.

L'analisi dei prezzi di vendita dei prodotti popolari precisa ulteriormente il profilo del consumatore; in particolare ne sottolinea l'identità esclusivamente urbana. Nelle campagne, dove prevaleva l'autoconsumo che proponeva una dieta basata sui cereali con modesti e sporadici apporti di carne e grassi, la figura del consumatore era pressoché inesistente[22].

6. Fin qui ho tentato di illustrare lo spazio d'azione e le tecniche di applicazione di quella che si configurava come una politica di tutela del cittadino come soggetto che usufruisce di beni e servizi per soddisfare i propri bisogni alimentari. Una politica che si fondava sulla individuazione di prodotti da «proteggere» relativamente alla disponibilità, alla qualità e al prezzo. Non sempre si poteva seguire questa linea. Talora il confine tra consumo popolare e consumo signorile attraversava i prodotti alimentari; in questi casi si trattava di un confine per così dire incerto, che poteva variare secondo le scelte degli artigiani produttori.

Il caso più rilevante fu quello della carne suina. Dalla carne del maiale, consumata in grandi quantità durante tutta l'età moderna, si ricavavano prodotti freschi e prodotti conservati la cui lavorazione era affidata all'arte dei salaroli. Tra gli alimenti sottoposti a processi di conservazione comparivano prodotti appartenenti alla dieta popolare (carne porcina, braciole, lonza, prosciutti) e prodotti riservati ai ceti più elevati. Penso alle mortadelle e ai salami, cibi di lusso riservati in larga parte all'esportazione, prodotti che diffusero la fama della città in tutta Europa[23]. Mentre i prodotti popola-

[22] A. GUENZI, *I consumi alimentari: un problema da esplorare*, in «Cheiron», 3, 1984, pp. 61-76.

[23] La diffusione delle mortadelle a livello europeo è testimoniata da numerosi autori come Schott, Deseine, Misson, de Lalande, de Blainville, Veryard. Il padre domenicano Giovan Battista Labat sosteneva di

ri venivano messi in vendita a prezzi contenuti, gli altri – non sottoposti ad alcuna forma di controllo – presentavano costi molto elevati. Le parti dell'animale da destinare ai diversi generi potevano variare secondo le scelte dei produttori. E proprio a livello della struttura e del controllo del processo produttivo si incontravano conflitti tra gli interessi dei salaroli e quelli dei consumatori.

I primi evidentemente puntavano a dilatare la produzione di mortadelle e simili per ottenere più elevati margini di profitto; i secondi vedevano ridursi la disponibilità dei prodotti a loro riservati. In questo caso lo scandaglio (l'esperimento pubblico che doveva determinare il «giusto prezzo» dei cibi calmierati mettendo in equilibrio costi e ricavi della produzione) non poteva limitarsi a controllare la qualità degli alimenti e la correttezza delle procedure di fabbricazione. Si trattava di definire una volta per tutte procedure che garantissero quote predeterminate di prodotti riservati ai consumi popolari.

Non posso continuare l'illustrazione senza dedicare qualche parola all'organizzazione della produzione suinicola a Bologna. Nel giorno di San Martino veniva fissata la tariffa delle carni porcine fresche, e dal quel momento iniziava la macellazione delle bestie. Gran parte dell'animale veniva utilizzata per la produzione dei prodotti conservati la cui lavorazione si protraeva nei mesi invernali. La tariffa delle carni porcine salate, pubblicata in concomitanza con la Pasqua, segnava l'inizio della vendita di questi prodotti[24]. Per comprendere la struttura del processo produttivo e dei relativi costi occorre quindi fare riferimento al periodo compreso tra l'inizio di novembre e la Pasqua dell'anno successivo. Già a livello di impostazione generale emergeva la differenziazione tra prodotti popolari e prodotti signorili. Semplificando si può affermare che i prodotti freschi favorivano i

averne mangiato persino in America. A. SORBELLI, *Bologna negli scrittori stranieri*, ristampa a cura di G. ROVERSI, Bologna 1973.

[24] A. GUENZI, *Consumi alimentari e popolazione a Bologna in età moderna*, in *La demografia storica delle città italiane*, Bologna 1982, p. 341.

consumi popolari mentre i prodotti salati favorivano i consumi signorili. Tra le carni porcine salate la diversificazione passava attraverso le tecniche produttive: da una parte i cibi salati, dall'altra quelli «investiti». Il rilevante divario dei prezzi di vendita tra i gruppi di carni conservate dipendeva da tre elementi: perdita di peso, costo delle spezie, costo di produzione. Ad esempio i prosciutti venivano semplicemente salati; si trattava di un'operazione semplice che richiedeva poco lavoro e l'impiego di un solo prodotto. Il calo stimato dei prosciutti pronti per essere commercializzati era calcolato in ragione dell'otto per cento. Mortadelle e salami richiedevano lavorazioni più complesse, l'impiego di non trascurabili quantità di spezie, e presentavano un calo superiore al quaranta per cento. In tale contesto la linea di tutela del consumatore doveva orientarsi sulla salvaguardia dei prodotti popolari secondo una doppia manovra: garantire la vendita di adeguate quantità di prodotto fresco (in particolare lonza), garantire la produzione di adeguate quantità di alimenti popolari (prosciutti e pancette) tra le carni conservate.

Un esempio concreto di simile soluzione compare nello scandaglio del 1662 (un esperimento che costituì la base per la determinazione dei prezzi fino agli anni '80 del Settecento)[25]. In quell'occasione si fissarono alcuni parametri che qui riassumo succintamente. La carne disponibile veniva per metà esitata fresca (38% lonza, 11% salsiccia). Il rimanente veniva sottoposto a salagione (lardo 13%, pancetta 12%, prosciutto 9%), e investito e cotto (mortadelle e salami 17%). Così strutturato il processo produttivo riusciva a garantire insieme una consistente offerta di prodotti popolari e un adeguato ricavo da parte dei salaroli in virtù dell'elevato prezzo di mortadelle e salami e dei grassi che qui non ho considerato (strutto, sugna, grasso da candele). Basti pensare che il ricavo proveniente dalla vendita di mortadelle

[25] *Considerazioni avute e stampate dai signori Confalonieri e Tribuni del popolo dell'ultimo quadrimestre dell'anno 1662 nel particolare dei prezzi della carne porcina fatte stampare dai Tribuni della plebe dell'ultimo quadrimestre dell'anno 1727 per conservarne eterna memoria*, Bologna 1727.

e salami costituiva il 41% della voce carne. Ma l'evidente sproporzione dei prezzi di vendita dei diversi derivati creava i presupposti per soluzioni antitetiche: i produttori potevano essere indotti a dirottare porzioni di carni da vendere fresche per confezionare mortadelle e salami.

Il sistema di ripartizione proposto dallo scandaglio del 1662 rimase un indiscusso punto di riferimento per quasi un secolo. Solo alla metà del secolo XVIII una particolare congiuntura mise in crisi la credibilità del sistema di determinazione del prezzo delle carni suine. La congiuntura di cui parlo si manifestò con evidenza tra il 1749 e il 1750 quando il numero di capi introdotti in città scese al di sotto delle 4.500 unità, un vero e proprio crollo per un settore che normalmente consumava tra sei e settemila capi all'anno.

TAB. 3[26]. *Numero medio dei suini macellati annualmente in Bologna, e costo medio della carne suina*

	A		B
1671-76	6.175	1700-09	16,3
1680-88	7.030	1710-19	17,2
1692-97	6.759	1720-29	14,5
1700-30	7.122	1730-39	17,1
		1740-49	20,6

A: porci macellati dai salaroli in anni diversi dei secoli XVII e XVIII.
B: costo di 100 libbre di carne porcina in lire bolognesi.

La crisi acuta – attribuita dalle fonti ad un'epizoozia – derivava da un processo più lungo e complesso. Fin dagli anni

[26] I dati della tabella 3 provengono da più fonti. Sul numero medio dei maiali macellati annualmente in città cfr. ASB, *Tribuni della plebe, Atti*, voll. V (1669-1688) e VI (1688-1701); *Specchio del numero dei porci macellati in Bologna dalli salaroli dall'anno Santo 1700 fino al presente 1730*, Bologna s.d.e. Il costo della carne porcina veniva riportato nel *Bando sui prezzi delle carni salate e altre robbe spettanti all'arte dei salaroli* pubblicato annualmente in occasione della Pasqua. Cfr. ASB, *Archivio del Legato, Bandi*, voll. 55-63 (1698-1749); BCAB (Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna), *Raccolta Merlani*, voll. XXXIII-LIX (1648-1750).

'30 il settore delle carni suine aveva registrato un aumento del costo della carne accompagnato da un processo di ristrutturazione del sistema. Nell'arco di 15 anni – dal 1735 al 1750 – erano falliti 45 esercizi. Di qui un forte calo del numero delle aziende (erano quasi 100 nel 1700) e il conseguente aumento della produzione media per azienda[27].

Nella primavera del 1750 le autorità cittadine si apprestavano a determinare la tariffa delle carni porcine salate che sarebbe entrata in vigore a partire dalla Pasqua. Come al solito la trattativa con gli operatori economici veniva condotta nel Magistrato dei collegi. Gli elementi da considerare erano come sempre il costo della carne suina «in corpo», e le denunce dei salaroli inerenti la quantità di carne sottoposta a procedimento di conservazione. Esaurita la fase istruttoria il Magistrato elaborò la proposta di tariffa e inviò l'incartamento all'Assunteria alle arti. I senatori riscontrarono una situazione a dir poco anomala: mentre i prezzi venivano fissati (con qualche errore di calcolo) sulla base del costo della bestia macellata, gli stessi salaroli denunciavano un'esorbitante quantità di salami, mortadelle e grasso[28]. La tabella 4 mette in luce il forte divario tra produzione prevista e produzione reale di prodotti di «lusso»; si trattava di un'anomalia che segnalava un problema molto serio. Un'eccedenza di tale portata proveniva dalla trasformazione di parti del maiale riservate ai consumi popolari. L'Assunteria non mancò di far sentire la sua voce con puntuali argomentazioni. Stabilito che i salaroli avevano denunciato libbre 139.000 mentre ne avrebbero dovuto investire in mortadelle e salami solo 68.000, l'eccedenza era pari a libbre 71.000. Ma la stessa denuncia non registrava altre 20.000 libbre di salumi

[27] A. GUENZI, *La carne suina: lavorazione, consumo e prezzi nella città di Bologna (secoli XVI-XVIII)*, in *Mercati e consumi: organizzazione e qualificazione del commercio in Italia dal XII al XX secolo*, Bologna 1984, tabb. 8-9.

[28] *Specchio dei porci macellati dai lardaroli nei mesi di novembre e dicembre 1749 e gennaro e febbaro 1750, e denunzia del ricavo da essi porci esistente presso detti lardaroli* (marzo 1750): ASB, *Assunteria d'arti, Miscellanea*, vol. 14, fasc. 34.

TAB. 4. *Porci macellati, grasso alimentare, mortadelle e salami prodotti dai salaroli (Bologna, 1750)*

Salaroli	A	B	C	D	E
Catenacci A.	111	1991	2500	1698	3000
Dal Fiume A.	86	1533	1200	1318	1900
Bragaglia A.	90	1605	5800	1380	2500
Gnudi A.	69	1230	2400	1058	1800
Volta A. M.	29	512	900	442	800
Brugnoli A. M.	34	606	1508	521	1500
Giorgini A.	15	261	600	210	600
Mignani A.	8	142	308	122	300
Biagi B.	50	891	400	766	1400
Ciaschetti C. A	206	3613	3500	3158	5000
De Maria C.	5	89	151	76	140
Franchi D.	72	1284	1800	1104	1400
Grazia D.	36	642	700	552	800
Cioli D.	274	4853	39000	4201	7020
Simonetti F.	30	535	1820	460	1100
Bruschetti G.	66	1177	1500	1012	2100
Bruschetti G. A.	70	1248	1850	1073	1850
Prisnecchi G. A.	242	4315	5000	3710	4000
Saccosselli G.	311	5544	7000	4768	8500
Grandis G.	208	3709	7500	3189	5000
Mignani G.	33	568	1000	506	1000
Facci G.	165	2942	6500	2530	6000
Menarini G.	84	1498	1800	1287	2500
Gaudenzi G.	86	1533	1500	1319	1800
Cavallina G.	179	3292	3500	1744	4700
Calegari G.	54	961	600	828	1500
Rivali G.	122	2175	4500	1870	3410
Lamberti G.	72	1284	800	1104	1300
Guidi G.	99	1765	2400	1518	2000
Domenichini A.	14	250	300	214	300
Bugamelli G.	165	2942	7000	2530	4500
Ambrosetti G.	55	980	1600	843	3000
Biancossi F.	132	2354	9600	2024	12200
Feltri G.	33	588	1200	506	800
Aldini G.	44	784	1100	674	1000
Pappi G.	17	303	400	260	600
Balbi G.	30	535	700	460	900
Prinsecchi G.	110	1961	3400	1686	3500
Monti G. B.	24	428	800	368	500
Giannin G.	6	107	300	92	200
Marini L.	192	3424	8000	2944	7000
Ciaschetti M.	68	1211	600	1042	6000
Cantoni P. P.	167	2988	5600	2560	5200
Magli P.	50	891	1200	761	1500

TAB. 4. *(segue)*

Salaroli	A	B	C	D	E
Bolognini S.	134	1989	6000	2054	4000
Mignani P.	8	142	400	122	300
Rocchi S.	5	89	80	76	100
Gaggi T.	43	766	1000	659	1100
Facci P.	248	4420	6000	3802	9000
Mansiga P.	79	1414	1400	1208	1500
Galli S.	37	662	700	566	700
Manzini T.	34	608	700	520	600
Totali	4601	81634	166117	69495	139420

Legenda: A: numero dei porci macellati; B: grasso ricavabile secondo lo scandaglio; C: grasso ricavato; D: mortadelle e salami ricavabili secondo lo scandaglio; E: mortadelle e salami ricavati.

venduti dal novembre 1749 a tutto Carnevale 1750. In complesso l'eccedenza ammontava a 91.000 libbre. Potevano i salaroli aver introdotto «carne non macellata in città e con quella metter insieme sì prodigiosa quantità di robba investita?». No di certo; nella contabilità del Dazio del Rettaglio erano registrate soltanto 27.000 libbre di magro suino importato[29].

Secondo una logica deduzione il divario derivava dal fatto «che avevano fatto entrare nelle mortadelle e salami carni prescritte altrove nella scandaglio, con danno dei poveri poiché questi avevano il gius di conseguire le lonze e braggiole fresche a 14 quattrini per libbre, e non li hanno avuti come apparisce dai conti, e si sa altronde attesa la renitenza a tutti palese dei lardaroli nel vendere questi due capi»[30]. La

[29] *Ibidem*, fasc. 14. *Riscontro del Dazio del retaglio della carne porcina fresca forestiera introdotta e del grasso comprato dai lardaroli dalli 11 novembre 1749 alli 11 marzo 1750.*

[30] *Ibidem*, vol. 4, fasc. 3. *Riflessi dell'Assunteria d'arti per ribassare il prezzo delle carni porcine investite* (senza data ma riferibile al marzo 1750).

questione subì una preoccupante accelerazione a causa di un equivoco (almeno secondo la versione dei tribuni della plebe): il notaio del Magistrato dei collegi, inviata la proposta all'assunteria competente, fece stampare la tariffa che entrò in vigore il 26 marzo. Questo episodio mutò la natura del conflitto. I rilievi mossi al metodo adottato per fissare quei prezzi divennero carte da archiviare senza che potessero concorrere all'assunzione della decisione amministrativa.

D'altra parte l'affrettata emanazione del provvedimento suscitò il risentimento dei senatori componenti l'assunteria che risposero criticando nel merito i calcoli del Magistrato dei collegi. I tribuni della plebe ribatterono punto per punto alle contestazioni producendo una grande mole di materiale contabile[31]. Dopo queste precisazioni la controversia si «surriscaldò». Il tono della ulteriore risposta dei senatori ormai sfiorava il dileggio:

«È stato veramente un accidente molto fortunato che i sbagli corsi nello scandaglio non debbano alterare la metà perché vengono compensati da altri capi omessi a svantaggio dei salaroli senza che peraltro se ne trovi alcuno omesso a danno del povero ... Se si ammettono sbagli così esorbitanti nelle dinunzie e si da ai salaroli questo scanso a che serviranno le dinunzie? Perché richiederle con precetti penali se non perché il Magistrato resti imbarazzato e all'oscuro delle notizie che ricerca?».

Gli stessi senatori ritenevano particolarmente grave aver autorizzato di fatto la trasformazione di prosciutti e pancette in mortadelle con un profitto aggiuntivo per i salaroli di circa cinque lire per bestia: «Non solo i Collegi possono essere persuasi di questa verità, ma tutti i cittadini e tutto il popolo che apertamente sa che mai possono aversi lonze e bragiole se non talvolta con preghiere». Concludendo gli assunti proposero il ribasso della metà

«che i Collegi saranno per riconoscere al fine di soddisfare le giuste istanze del popolo che veggendo nell'anno presente la metà tanto

[31] *Ibidem*, vol. 14, fasc. 20. *Scandagli, riflessioni ed altri recapiti riguardanti il regolamento della tariffa delle carni porcine nell'anno 1750.*

alta nei capi a lui più usuali quanto era l'anno scorso, non sa intendere come ciò sia essendo maggiore nell'anno passato il costo dei porci»[32].

La richiesta del ribasso del calmiere a pochi giorni dalla sua pubblica esposizione – un precedente in assoluto nella plurisecolare procedura di fissazione della metà – creava tensioni tra Senato e Magistrato dei collegi. Si poteva delegittimare un organo incaricato di tutelare prezzi e qualità dei vittuali di prima necessità? Si poteva – d'altra parte – ignorare le palesi e riconosciute violazioni della ripartizione delle carni operate dai salaroli? In realtà gli assunti sapevano che cosa era successo: il forte calo del numero dei capi macellati segnalava le difficoltà di una categoria di artigiani alimentari. In quel contesto i tribuni avevano ritenuto di tutelare la popolazione non tanto nel contingente quanto in prospettiva:

«Sembra che si possa regolare la metà in modo che riesca di utile più che sufficiente ai venditori affine di incoraggiarli nei tempi a venire ad una più abbondante introduzione a commodo dei cittadini»[33].

Ma allora come spiegare la vivace reazione dell'Assunteria alle arti? La motivazione era squisitamente politica dando a questo termine un significato molto simile a quello attuale. L'Assunteria si era mossa sotto l'autorevole influenza del gonfaloniere di Giustizia (il «presidente» pro tempore del Senato) nel bimestre marzo-aprile 1750. Il senatore Geronimo Cospi – cofirmatario della tariffa del 26 marzo – dopo le proteste «aveva fatto premure bramoso che la nuova tariffa sia pubblicata durante il suo confalonierato»[34]. Per uscire dalla situazione si individuò un capro espiatorio. Bartolomeo Ricci, notaio del Magistrato, fu sospeso dal suo incarico

32 *Ibidem*, fasc. 29. *Riflessi sopra gli scandagli per la tariffa del prezzo delle carni porcine* (1750).

33 *Ibidem*, fasc. 40. *Aggiunta all'informazione sopra lo scandaglio per la tariffa del prezzo delle carni porcine* (aprile 1750).

34 ASB, *Assunteria d'arti, Atti*, vol. 8 (1749-1753), c. 70v.

come responsabile dell'emanazione del provvedimento «nonostante che dall'Assunteria fossero stati li Collegi ufficiati a maturarla prima che si pubblicasse»[35]. Ma l'episodio costituì l'occasione per avviare una profonda riflessione sul sistema di controllo del processo che nel giro di qualche anno portò alla riforma dello scandaglio delle carni suine.

7. La vicenda del 1750 ha messo in luce come le tensioni nel settore dei vittuali di prima necessità potessero scatenare conflitti istituzionali. Dall'episodio si può ricavare un'idea del rilievo che le politiche alimentari assumevano nella società bolognese. L'ininterrotto lavorio di composizione di interessi differenti impegnò il governo bolognese per tutta l'età moderna. Il «pubblico» nelle sue varie espressioni istituzionali si schierò sempre a favore dei consumatori. Una posizione coerente in base al rapporto paternalistico che legava «principe» e sudditi.

La politica a tutela del consumatore assume visibilità e mostra incisività nella fasi di stagnazione e di declino economico; d'altra parte l'efficacia di tali interventi doveva fondarsi su una struttura istituzionale costantemente impegnata e su azioni coerentemente prolungate nel tempo. Può in tal senso essere utile richiamare i caratteri di fondo delle politiche annonarie nel lungo periodo che riassumo in 6 punti:

a. controllo continuo del prezzo;

b. controllo del processo produttivo;

c. allargamento del «paniere» degli alimenti controllati;

d. distinzione e divisione delle categorie artigiane secondo i prodotti;

e. interdipendenza tra i prezzi degli alimenti base;

f. distinzione marcata tra regime alimentare urbano e regime alimentare extraurbano.

[35] ASB, *Tribuni della plebe, Atti*, vol. XV (1749-1756), c. 40r.

Il mio giudizio sull'efficacia di tali politiche è positivo: nel lungo periodo si dimostrarono in grado di governare una società attraversata da forti tensioni e interessata da crisi violente. Insomma la politica di tutela del consumatore – per usare un'immagine che allude alla vocazione economica di Bologna – può ricordare il filo di seta ritorto: forte e insieme elastico, resistente in quanto capace di attutire con la sua flessibilità le sollecitazioni del telaio.

La disciplina delle apparenze. Vesti e ornamenti nella legislazione suntuaria bolognese fra XIII e XV secolo

di *Maria Giuseppina Muzzarelli*

La composizione di una sorta di codice dei provvedimenti suntuari presi a Bologna dal XIII al XV secolo, di una silloge, cioè, per quanto possibile completa, di norme ordinate diacronicamente dovrebbe consentire di cogliere, nella sequenza, quanto la singola normativa ipostatizzata non può esprimere e cioè il variare delle finalità e dei contenuti della legislazione suntuaria in probabile sintonia con il modificarsi, nei secoli, della mentalità, degli assetti politici e delle condizioni economiche e sociali cittadine.

Alle origini di questa legislazione oltre a cogliersi, a Bologna come altrove, una delle caratteristiche proprie dell'esperienza comunale duecentesca, e cioè la volontà o forse meglio la velleità di prevedere e regolare il maggior numero possibile di aspetti della vita cittadina[1], si riconosce l'intento di spegnere nell'uguaglianza i privilegi degli antichi detentori del potere. I divieti di indossare pellicce preziose o vesti intessute d'oro o d'argento avrebbero mirato, nella linea di questa interpretazione, ad eliminare le prerogative esclusive dei nobili nonché ad uniformare i costumi di tutti i cittadini. Ad ispirare questa normativa contribuì verosimilmente anche l'intento di contenere le importazioni, scopo che certamente interessò le autorità bolognesi considerato che in città mancavano, prima della metà circa del XIII secolo, maestranze qualificate in grado di produrre i panni di pregio richiesti dal mercato[2].

[1] J. LARNER, *L'Italia nell'età di Dante, Petrarca, Boccaccio*, Bologna 1982, p. 370; G. ZANELLA, *Machiavelli prima di Machiavelli*, Ferrara 1985, in partic. p. 105.

[2] Provvedimenti presi nel 1231 mirarono ad attrarre in città artigiani

Le prime norme suntuarie bolognesi risalgono al 1250, un anno dopo la battaglia di Fossalta, a una fase cioè di piena affermazione comunale[3] nella quale le corporazioni – gli Statuti del 1250 elencavano ventuno compagnie riconosciute[4] – stavano acquisendo rilievo politico crescente[5]. Ebbene, una rubrica del libro II degli Statuti bolognesi del 1250 vietava alle donne che non esercitassero il meretricio di indossare indumenti che toccassero terra o nastri di oltre un braccio e mezzo[6]. La relazione stabilita con le *malae mulieres* attribuisce alla norma un carattere etico forse non privo di collegamento con le posizioni dei predicatori che in quegli stessi anni incitavano alla penitenza. Proprio a Bologna nel maggio del 1233 Giovanni da Vicenza condannò l'uso delle donne che gli stavano davanti di ornarsi il capo con

capaci di ovviare proprio a questa mancanza; dopo quella data iniziò infatti una fiorente arte della lana 'gentile' mentre solo alla metà del secolo successivo decollò a Bologna l'industria della seta. Vedi A.I. PINI, *La presenza dello Studio nell'economia di Bologna medievale*, in *L'Università a Bologna. Personaggi, momenti e luoghi dalle origini al XVI secolo*, Bologna 1987, pp. 85-111.

[3] M. GIANSANTE, *L'età comunale a Bologna. Strutture sociali, vita economica e temi urbano-demografici: orientamenti e problemi*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 92, 1985-86, pp. 103-222.

[4] G. FASOLI, *Le compagnie delle arti a Bologna fino al principio del secolo XV*, in «L'Archiginnasio», XLIX, 1936, pp. 5-73.

[5] Nel 1245 le corporazioni si impadronirono del potere cittadino. «Questa nuova funzione politica finirà col congelare le corporazioni bolognesi nel numero di 21 e cioè beccai, bisilieri, callegari, calzolai, cambiatori, cartolai, conciatori, cordovanieri, drappieri, fabbri, falegnami, linaioli, mercanti, merciai, muratori, notai, pellicciai vecchi, pellicciai nuovi, pescatori, salaroli, sarti. Nel 1298 dalla società dei fabbri si staccherà quella degli orefici, e nel 1307 otterrà il riconoscimento ufficiale anche l'arte della lana gentile... Nel settore dell'abbigliamento operavano a Bologna varie corporazioni»: A.I. PINI, *La presenza dello Studio*, cit. p. 91.

[6] *Statuti del Comune di Bologna dall'anno 1245 all'anno 1267*, a cura di L. FRATI («Monumenti istorici pertinenti alle province della Romagna), s. I, voll. 1-3, Bologna 1869-84: Statuti del 1250, libro II, rubrica LII, in partic. p. 310. Vedi J.A. BRUNDAGE, *Sumptuary Laws and Prostitution in Late Medieval Italy*, in «Journal of Medieval History», 13, 1987, pp. 343-355.

corone di fiori[7]. Gli anni di piena affermazione comunale coincisero effettivamente con l'epoca della instancabile predicazione penitenziale di francescani e domenicani che di piazza in piazza invitavano uomini e donne ad una vita di rinunce e penitenze. In una siffatta cornice politica e spirituale prese avvio, anche a Bologna, la normativa suntuaria.

Sul finire degli anni ottanta del XIII secolo, ancora in epoca di indipendenza del Comune bolognese pur travagliato dalle lotte tra Geremei e Lambertazzi, le regole suntuarie cominciarono a farsi più dettagliate e ad occuparsi d'altro che non fosse il rischio per una donna di essere scambiata per una meretrice. Nessuna donna, si legge infatti negli Statuti del 1288[8], poteva portare strascichi più lunghi di 3/4 di braccio o un nastro di oltre un braccio. Nessun *civis*, dunque né uomo né donna, poteva «incidere aliquod vestimentum» e nessuna donna, «magna vel parva»[9], poteva ornarsi il capo con corone di perle e diademi, d'oro o d'argento che fossero, o adornare il collo e le vesti con fibbie o frange non conformi alle indicazioni date: poche e sempre seguite dalla

[7] V. FUMAGALLI, *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*, Bologna 1990, pp. 58-65.

[8] *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, a cura di G. FASOLI-P. SELLA, Città del Vaticano 1937-39, in partic. rubrica LXXXXIIII, pp. 249-251. Nel 1288 vennero compilati e pubblicati i nuovi Statuti che rappresentano un tentativo, in parte riuscito, di riunire in un tutto organico la legislazione bolognese, dispersa in codici statutari e riformagioni di varia epoca. Entrano in essi anche disposizioni antimagnatizie che risalgono al 1271-72. Negli Statuti del 1288 sono compresi gli ordinamenti sacrati e sacratissimi (libro V degli Statuti). Vedi G. FASOLI, *La legislazione antimagnatizia a Bologna fino al 1292*, in «Rivista di storia del diritto italiano», VI, 1933, pp. 351-392. La pubblicazione degli Statuti del 1288 segna effettivamente un periodo di sosta nella contrapposizione tra magnati e popolani mentre si andava avvicinando un momento importante, quello della scadenza degli ordinamenti sacrati che nel 1282 erano stati giurati per dieci anni.

[9] «La parola magnate che a Firenze comparì solo piuttosto tardi, a Bologna nel 1248 è già in uso, a designare persone diverse dal popolo e ad esso contrapposte... Magnati sono tra i Geremei e tra i Lambertazzi; il popolo tenta di tenerli lontani dalle sue organizzazioni... ma in pratica non vi riesce»: G. FASOLI, *La legislazione antimagnatizia*, cit., p. 356.

specificazione della multa prevista per chi le avesse disattese. La formula: nessuna donna «magna vel parva» rivela intenzioni egualitarie da parte del legislatore che tuttavia, prevedendo una multa per ogni caso di mancato rispetto, inaugurava una linea di rigore formale che si traduceva effettualmente in possibilità di deroghe a pagamento. A ben vedere, e con tutti i limiti del ricorso ad una siffatta concettualizzazione, questa appare, nella storia della normativa suntuaria, come una fase – non l'unica, peraltro, giacché se ne ebbe una analoga nel 1376 – concessiva e relativamente egualitaria in quanto si vietavano indiscriminatamente corone e diademi e nello stesso tempo era consentito a tutti di disattendere le regole, se disposti e nelle condizioni di pagare una multa. Ciò sembra confermato da un provvedimento consigliare del 1299 che permetteva alle donne di indossare corone o ghirlande di perle oppure trecce intessute d'oro o d'argento purché pagassero ogni anno al Comune 100 soldi di Bologna[10].

Non possiamo stabilire se e quanto fossero effettivamente rispettate le indicazioni statutarie ma sembra che, quando ebbe luogo nel 1300 un'inquisizione ordinata dal podestà per sapere se erano applicate o meno queste prescrizioni, interrogati ben 112 testimoni tutti giurarono di non conoscere casi di mancato rispetto delle norme[11]. In realtà proprio l'insistenza della riproposizione della normativa suntuaria lascia supporre che gli sforzi di contenere le vanità e di contrastare il processo di emulazione dell'aristocrazia incontrassero ostacoli.

Le crescente risorse del mercato, vale a dire l'offerta di beni di qualità e in quantità mai prima disponibili rafforzarono verosimilmente la tendenza all'aristocratizzazione dei costu-

[10] L. FRATI, *La vita privata di Bologna dal secolo XIII al XVII*, Bologna 1986 (rist. anast. ediz. Bologna 1900), p. 30.

[11] A.L. GANDINI-U. DALLARI, *Lo Statuto suntuario bolognese del 1401 e il registro delle vesti bollate*, in «Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna», serie III, VII, Bologna 1889, pp. 1-44, in partic. pp. 3-4.

mi, all'assunzione cioè di modelli di comportamento, o meglio di abbigliamento, fino ad allora propri al solo ceto nobiliare. Di fronte a questi fenomeni nuovi la normativa suntuaria si propose come mezzo efficace per incanalare e contenere le pretese del ceto borghese. Sebbene lo strumento costituito da questa legislazione non fosse inedito, fino ad allora era stato però impiegato con una finalità verosimilmente diversa: per attutire cioè i privilegi e per invitare uomini e donne di qualsiasi ceto sociale alla moderazione dei lussi se non proprio alla mortificazione dei corpi. In un contesto politico e sociale modificato lo stesso strumento si prestò ancora a frenare gli sprechi e gli sfarzi che immobilizzavano eccessive risorse economiche, ma soprattutto a rappresentare e rafforzare l'assetto politico e sociale vigente. Valga a dimostrazione di ciò la eccettuazione dai divieti per *milites* e dottori che costituivano evidentemente l'aristocrazia cittadina fermamente intenzionata a non condividere con altri il privilegio di indossare pellicce sopra o sotto alle vesti. Un bando del 1301[12], emanato cioè a poco più di dieci anni dalla normativa del 1288, conteneva norme suntuarie che vietavano fra l'altro di portare pelli di vaio sopra o sotto la guarnacca o altra veste, fatta eccezione per le mogli dei conti, dei militi e dei dottori in legge. Salvo questo bando non conosciamo norme di analogo tenore antecedenti al 1335.

Proprio la novità del dato induce a cercarne l'origine nella situazione politica e sociale cittadina. I primi anni del Trecento segnarono la crisi delle istituzioni comunali e l'affermarsi di gruppi e famiglie eminenti che entrarono a far parte di commissioni ristrette o balìe alle quali erano affidati poteri speciali. Fu così che Romeo Pepoli costituì la propria

[12] L. FRATI, *La vita privata di Bologna*, cit., p. 30. Come si sa i bandi diffondevano nei quartieri, quattro nel XIII secolo e otto nel XV, in termini comprensibili a tutti il contenuto delle leggi in vigore. Vedi O. MAZZONI TOSELLI, *Racconti storici estratti dall'Archivio Criminale di Bologna*, I, Bologna 1875, pp. 526-572 e II, Bologna 1875, pp. 256-258. Dello stesso autore vedere il materiale raccolto per la composizione dei citati racconti storici, custodito presso la Biblioteca dell'Archiginnasio, Bologna, in partic. cartone VI, fasc. 8.

preminenza[13] trasformatasi nel giro di qualche anno in potere personale fondato sulle sue ampie risorse economiche e riconosciuto pubblicamente. Sappiamo che il Pepoli apparteneva al ceto egemone mercantile e artigianale ma non risulta che fosse un *miles*; ciò non basta tuttavia a supporre che quello dei cavalieri fosse un gruppo sociale chiuso e impenetrabile da parte di uomini come Romeo Pepoli. Forse non bastava o non serviva la ricchezza per essere cavalieri ma è certo che molti abbienti diventarono cavalieri ed è altrettanto certo che nel giro di alcuni decenni il ceto dirigente cittadino apparteneva al gruppo dei cavalieri[14]. Questo è quanto si evince proprio dal contenuto della normativa suntuaria del pieno e tardo Trecento.

Il bando del 1301 mirava a limitare il ricorso alla segnaletica che distingueva il gruppo sociale più eminente costituito da nobili, conti, *milites* e dottori in legge. Le pellicce marcavano il confine e costituivano il limite invalicabile da parte di chi non apparteneva all'area del privilegio. Quanto anticipato dal bando del 1301 lo troviamo riproposto in una rubrica degli Statuti del 1335[15] nella quale si dichiarava di voler ovviare alle vanità del mondo, specie delle donne, che, oltre a

[13] M. GIANSANTE, *Patrimonio familiare e potere nel periodo tardo-comunale. Il progetto signorile di Romeo Pepoli banchiere bolognese (1250 c.-1322)*, Bologna 1991.

[14] Per meglio intendere il termine *miles* vedi G. SALVEMINI, *La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze*, ora in *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Torino 1960, Appendice; G. TABACCO, *Su nobiltà e cavalleria nel Medioevo. Un ritorno a Marc Bloch?*, in «Rivista Storica Italiana», XCI, 1979, pp. 5-25 e A. PADOVANI, *Studi storici sulla dottrina delle sostituzioni* (Ius Nostrum, Studi e testi dell'istituto di storia del diritto italiano dell'Università di Roma, 18), Imola 1983 in partic. cap. 23, pp. 473 ss.

[15] «Al regime comunale pose fine nel 1327 il cardinale Bertrando del Poggetto, il primo signore che Bologna si sia dato. Gli statuti del 1335 riflettono le idee accentratrici e riordinatrici di questa prima breve esperienza signorile e tali idee si traducono in una organizzazione più complessa e meglio dettagliata degli uffici relativi alle attività sottoposte al controllo dello stato» A.I. PINI, *Città, comuni e corporazioni nel Medioevo italiano*, Bologna 1986, p. 254. ASB, *Statuti del comune dell'anno 1335*, l. VIII, rubrica 134, c. 256r.

provocare danni morali, rischiavano di esaurire le risorse economiche degli uomini; da ciò la necessità di porre un limite agli ornamenti femminili. Al preambolo faceva seguito un nutrito numero di divieti: non si potevano portare ornamenti d'oro, d'argento, di perle o smalto, coralli, ambre, cristalli o gemme preziose, salvo bottoni d'oro o d'argento del peso di tre once che servissero come chiusura al collo o alle maniche. Era la prima volta che i bottoni comparivano nella normativa perché era l'epoca della prima esperienza delle donne medievali con essi che, come le cordelle d'oro da applicare per decorazione alle vesti, avrebbero costituito nel corso del tempo uno dei veicoli di manifestazione lecita del gusto per l'ornamento e di sfoggio di ricchezza[16].

Secondo le norme del 1335 non si potevano inoltre portare cinture preziose o borse in seta che valessero più di dieci lire né indossare vesti di tessuti di diverso colore se non a strisce longitudinali e di pari larghezza. In un insieme di norme composto da divieti di ornarsi con oggetti preziosi e di proibizioni di fogge giudicate evidentemente improprie per motivi di ordine diverso, si staglia l'eccettuazione da qualsivoglia restrizione di «milites et doctores et advocatos iuris canonici vel civilis et uxores ac nurus ac fillias cuilibet eorum». La categoria dei *milites* comprendeva evidentemente anche quella dei nobili, visto che ad essi non si faceva esplicito riferimento, pur non esaurendosi verosimilmente in essa. Dunque cavalieri e dottori tanto per la normativa del 1335 come per quella del 1357, che ora esamineremo, non erano tenuti a sottostare a diveti che si andavano vieppiù infittendo.

Le norme del 1357, redatte nel periodo della signoria di Giovanni da Oleggio, appaiono molto simili a quelle del 1335 emanate al tempo della sottomissione della città, dal 1327 al 1337, al legato pontificio Bertrando del Poggetto[17]. Mentre si

[16] Per l'illustrazione di vesti ed accessori impiegati dagli uomini e dalle donne nel corso dei secoli vedi R. LEVI PISETZKY, *Storia del costume in Italia*, 5 voll., Milano 1964-68, in partic. volume II.

[17] Vedi G. FASOLI, *Bologna nell'età medievale (1115-1506)*, in A. FERRI-G. ROVERSI (edd), *Storia di Bologna*, Bologna 1978, pp. 127-196, qui p. 175.

succedeva governo a governo il rilievo politico delle organizzazioni corporative andava sempre più scemando[18] e perdevano importanza e significato le antiche compagnie d'armi[19], sostituite da un esercito permanente e mercenario che tolse l'ultima ragione di esistenza a quello cittadino[20]. Ciò rende impossibile identificare i *milites* con i cavalieri tenuti un tempo a prestare servizio a cavallo; se questo era stato vero nel XIII secolo, non lo era era già più nei primi decenni del Trecento. Nel 1250 il termine *miles* impiegato nella legislazione bolognese non connotava, secondo Giovanni Tabacco[21], i nobili ma in generale gli appartenenti a quel ceto magnatizio nel quale convergevano i nobili. Si trattava di un ceto fluido del quale facevano parte, oltre a quanti vi appartenevano per stirpe, quegli abbienti ai quali il Comune imponeva di prestare servizio militare a cavallo.

Intorno alla metà del secolo successivo il termine si applicava verosimilmente ad un gruppo cittadino composto, oltre che dalla nobiltà, da uomini ricchi che potevano fregiarsi del titolo di *miles* grazie al denaro posseduto che aveva loro consentito di acquisirlo senza che ciò comportasse obblighi militari. A quanti occupavano l'area del privilegio si contrapponevano coloro che non erano riconosciuti come facenti parte di essa, anche se detenevano ricchezze tali da poter acquistare vesti e ornamenti preziosi che, tuttavia, non avrebbero potuto legittimamente indossare. Mi pare dunque che la normativa suntuaria offrisse un contributo non marginale all'autoriconoscimento collettivo di un ceto composito e percorso da discordie che mirava a dare di sé un'immagine nobiliare appropriandosi dei simboli esteriori dell'aristocrazia utili a marcare le distanze con gli altri gruppi sociali[22].

[18] A.I. PINI, *Città, comuni e corporazioni*, cit., in partic. pp. 255-256.

[19] G. FASOLI, *Le compagnie delle armi a Bologna*, in «L'Archiginnasio», XLV, 1933, pp. 3-47, in partic. p. 331.

[20] *Ibidem*, p. 333.

[21] G. TABACCO, *Nobili e cavalieri a Bologna e a Firenze fra XII e XIII secolo*, in «Studi medievali», serie III, 1976, pp. 41-79.

[22] Vedi E. ARTIFONI, *Tensioni sociali e istituzioni nel mondo comunale*,

In una società che aveva avuto esperienza di forte mobilità sociale ma che ormai alla metà circa del Trecento passava dalle mani di un signore a quelle di un altro – i figli di Taddeo Pepoli cedettero la signoria a Giovanni Visconti (1350-55), che ottenne il vicariato di Bologna e, morto il Visconti, Giovanni da Oleggio, già capitano di Bologna, si fece eleggere signore della città che dopo soli cinque anni vendette al papa – le norme suntuarie difendevano l'immobilità dell'ordine sociale minacciata dalla ricchezza mobile e operavano a conservazione e difesa dei privilegi di chi deteneva il potere. Eppure, nonostante la rigidità degli *a priori*, tanto la normativa quanto la situazione sociale cittadina non mancarono verosimilmente di fluidità per la presumibile seppur contenuta elasticità delle categorie non sottoposte a restrizioni. La costanza dell'indicazione di dottori e *milites*, mai meglio precisati, come categorie privilegiate non è verosimile che comportasse di necessità la impermeabilità di esse.

Se a Bologna, come in altre città d'Italia del XIII e XIV secolo, c'era un nesso, anzi una compenetrazione, tra ceto dirigente e *milites*, era anche riscontrabile «un legame tra legge e cavalleria»[23]: cavalieri che ottennero il dottorato in legge e, a Bologna, maestri dello Studio inseriti nel ceto che di diritto faceva parte dei consigli cittadini[24]. Secondo Antonio Ivan Pini dal 1274 al 1327 a Bologna ebbe luogo una «pressoché totale ed organica identificazione dei maestri dello Studio... con la classe politica comunale e... una loro integrazione di fatto nella classe di governo». Anche successivamente, benché esclusi dalla classe di governo, continuarono a far parte del ceto dirigente cittadino e nell'età del

in *La storia*, II 2, Torino 1986, pp. 461-491. L'autore non tratta il tema della legislazione suntuaria ma compie osservazioni utili ai nostri assunti, specie alla p. 475.

[23] Sicuramente utile vedere S. GASPARRI, *I «milites» cittadini. Studi sulla cavalleria in Italia* (Istituto storico italiano per il Medioevo. Nuovi Studi Storici, 19), Roma 1992 in partic. p. 67.

[24] R. GRECI, *Corporazioni e mondo del lavoro nell'Italia padana medievale*, Bologna 1988, p. 123.

«secondo Comune», quando in realtà il potere era nelle mani di poche famiglie aristocratiche, i maestri dello Studio offrirono il loro supporto alle diverse fazioni che si contendevano il predominio[25]. I maestri dello Studio continuarono dunque, seppure in forme diverse, a partecipare per circa due secoli alla vita politica cittadina occupando posizioni di preminenza, vuoi come tecnici del governo vuoi come ceto al governo.

Se in pieno Trecento solo dottori e *milites* potevano disattendere, a tenore di legge ma non di fatto, le restrizioni in fatto di vesti ed ornamenti, la normativa del 1376, anno della rivolta promossa dalle corporazioni contro la Chiesa, non prevedeva eccezioni. Gli statuti promulgati quell'anno[26] rappresentavano il programma politico del «secondo Comune» all'interno del quale il potere non era più nelle mani dei rappresentanti delle società d'arti ma di quelli dei quartieri. Una rubrica di quegli statuti, la 126, si occupava di vesti ed ornamenti definendo con acribìa il peso e la qualità degli ornamenti consentiti nonché le multe da comminarsi senza indicare categorie esenti. Nella normativa del 1376 vediamo espresso, oltre ad un più formale che sostanziale egualitarismo, un grande sforzo di definizione. Al posto della secca contrapposizione fra i privilegiati e tutti gli altri troviamo qui una scrupolosa indicazione degli ornamenti preziosi, dei tessuti e delle fogge delle vesti proibite a tutti ma in realtà portabili da chiunque fosse disposto a pagare la multa. L'insieme delle indicazioni suntuarie ci rivela una ricchezza e varietà inedita di oggetti offerti sul mercato e dimostra l'opportunità che si ravvisò di trasformare gli uomini e le donne desiderosi di ostentare la loro ricchezza in finanziatori del Comune. Nessuna donna di qualunque condizione e stato, recitava la normativa del 1376, poteva indossare vesti con

[25] A.I. Pini, *I maestri dello Studio nell'attività amministrativa e politica del comune bolognese*, in *Cultura universitaria e pubblici poteri a Bologna dal XII al XV secolo*, Bologna 1990 (Atti del II Convegno dell'Istituto per la storia di Bologna, Bologna 1988), pp. 151-195.

[26] ASB, *Statuti del Comune dell'anno 1376*, vedere in partic. cc. 259r-260v.

ornamenti d'oro o d'argento di più di 12 once per veste o per copricapo, pena 3 lire. Le borse d'oro, d'argento o di seta non potevano pesare più di 5 libre, pena 20 lire. Alle dita non si potevano portare più di 3 anelli con o senza perle od altre pietre preziose, pena 20 soldi per ogni anello in più. Le cinture d'oro, d'argento o dorate non potevano pesare più di 20 once, pena 3 lire, e così via. Niente vesti di velluto «samitto, tartarino, camucato vel baldachino» intessute d'oro o d'argento, pena 3 lire e via precisando, soppesando e multando: no a vesti profilate o foderate di ermellino, no a maniche più ampie di 3 once, no a vesti con immagini, figure o lettere ricamate in seta. Era consentito invece alle donne di tutte le condizioni sociali di ornare le vesti, quelle non proibite si intende, con una cordella dorata o argentata purché non eccedesse il peso di 4 once per veste. Nel corso del tempo queste cordelle continueranno ad essere consentite ma variate nel peso: concesse 8 once per veste nel 1389 ma nel 1394 solo 6. Nel 1376 i sarti, gli orefici e comunque gli artigiani che avevano lavorato intorno a queste vesti erano sottoposti, come continueranno ad esserlo in seguito, alle multe e incitati a non agire contro le leggi. Agli ufficiali responsabili dell'osservanza delle leggi era suggerito, e anche questo tema ricorrerà nella normativa successiva, di recarsi nei giorni di festa nelle vicinanze delle chiese, evidentemente luogo di sfoggio per eccellenza, per controllare l'abbigliamento delle donne. Elementi, questi ultimi, che manifestano l'intenzione e lo sforzo di rendere la normativa applicabile ed adeguata ai nuovi tempi.

Una grida del 24 dicembre 1382[27] traduceva in volgare il contenuto della normativa suntuaria del 1376 alla quale aggiungeva solo alcune regole per le meretrici: queste ultime dovevano abitare «nel luogo ordinato che dicesi castelucio sive bordellum», non potevano andare in giro per la città se non di sabato, giorno di fiera lo ricordiamo, ed in quel giorno erano tenute ad indossare un cappuccio con un sona-

[27] Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, O. MAZZONI TOSELLI, *Carte*, in partic. cartone VI, fasc. 8.

glio e «panni o tunica fesse dalla parte davanti». L'integrazione non è priva di significato, in quanto si inserisce in un processo di marginalizzazione delle prostitute caratterizzato dal disegno di controllare la loro attività, di disciplinare i loro comportamenti e di renderle facilmente distinguibili dalle molte e ricche borghesi che si aggiravano agghindate per le vie cittadine[28].

Dalla rivolta del 1376 nacque il «secondo comune» che finì a breve col consegnare all'aristocrazia cittadina quote crescenti di potere nonostante i tentativi delle corporazioni artigiane di mantenere il controllo della situazione e di adeguarsi alle reali condizioni economiche cittadine. Che all'epoca l'assetto politico e sociale non fosse ancora fortemente irrigidito lo lascia supporre proprio il fatto che la legislazione suntuaria del 1376 non prevedesse aree esenti da limitazioni. Dieci anni più tardi il quadro appare parzialmente modificato: nel 1389, periodo di dominio della Chiesa, vennero emanati nuovi statuti[29] molto simili, per quanto riguarda le norme suntuarie, a quelli del 1376 pur presentando alcune variazioni: cambia, ad esempio, l'entità delle multe – quasi sempre 5 lire e non più 3 – e soprattutto appare consentito alle sole mogli di cavalieri e dottori di portare sulle spalle una mantellina lunga foderata di pelliccia di vaio o vesti foderate di vaio[30]. A nessuna donna era comunque permesso di indossare vesti foderate o profilate d'ermellino.

In una data non precisata ma successiva al 1389 vennero

[28] R. RINALDI, *«Mulieres publicae». Testimonianze e note sulla prostituzione tra pieno e tardo medioevo*, in M.G. MUZZARELLI-P. GALETTI-B. ANDREOLLI (edd), *Donne e lavoro nell'Italia medievale*, Torino 1991, pp. 105-125.

[29] ASB, *Statuti del comune dell'anno 1389*. I provvedimenti suntuari sono contenuti, fra il libro V e il libro VI degli statuti, nel «Tractatus de variis et extraordinariis criminibus» alle cc. CCCCCCVIIv-CCCXLr. Alla fine degli statuti, dopo 2 carte bianche, alla c. 433 compaiono altre norme suntuarie (cc. 433r-436r), un po' diverse da quelle incorporate negli statuti, di data imprecisata.

[30] ASB, *Statuti del comune dell'anno 1389*, cit., cc. CCCXXXVIIIr e v.

emante nuove norme che compaiono nel volume degli statuti del 1389 dopo due carte bianche. In questi provvedimenti suntuari, dichiarati necessari per ovviare alla vanità delle donne e degli uomini per la prima volta esplicitamente chiamati in causa, si legge che solo mogli e figlie di cavalieri e dottori potevano indossare vesti ornate esteriormente o foderate di vaio e di ermellino. Come già nel 1301 le pellicce erano appannaggio dell'aristocrazia cittadina. Costituisce una novità il fatto che dopo 1389[31] si consentisse l'uso di abiti proibiti, se confezionati prima dell'emanazione della normativa, a patto che fossero denunciati al podestà di Bologna o ad altro ufficiale a ciò deputato. Agli Anziani era demandata la scelta di un ufficiale tenuto a bollare le vecchie vesti proibite dai nuovi statuti; agli ufficiali era suggerito di apporre i bolli nelle vesti in modo tale che nulla vi potesse essere aggiunto L'operazione doveva essere svolta alla presenza di orefici e stimatori compensati con 6 denari per bollatura; per ogni veste e cintura bollata doveva essere fatta apposita scrittura. È facile dedurre che la procedura, inaugurata dopo il 1389, nascesse dall'esperienza e mirasse ad un effettivo rispetto di una normativa che vantava ormai più di un secolo di vita ma anche probabilmente di scarsa applicazione. Proprio per facilitarne il rispetto si richiese la collaborazione dei cittadini invitati a denunciare i contravventori; il denunziante avrebbe avuto diritto alla terza parte della multa mentre un altro terzo sarebbe andato a vantaggio degli ufficiali tenuti ad applicarla; l'ultimo terzo spettava verosimilmente al Comune.

Una grida del 27 gennaio 1394[32] raccomandava l'osservanza dello statuto suntuario «novamente creato» – forse quello riportato dopo gli statuti del 1389 nello stesso volume – e

[31] Vedere le norme suntuarie contenute nel volume degli statuti del 1389 riportate alla fine degli statuti. Anche gli statuti del 1389 si occupavano del tema delle vesti già confezionate alla data di entrata in vigore degli statuti: i divieti valevano anche per le vesti già confezionate ad eccezione di quelle di damasco che si potevano portare per un decennio dal giorno della pubblicazione degli statuti (c. CCCXXXVIIIv).

[32] Pubblicata da L. FRATI, *La vita privata di Bologna*, cit., p. 254.

sollecitava i detentori di vesti od ornamenti proibiti a portarli a far bollare entro due giorni. Un'altra grida del 1394[33], ribadendo che le spese disordinate dispiacevano a Dio e consumavano gli uomini di Bologna, ripeteva i divieti e rinnovava l'invito a far contrassegnare vesti ed oggetti proibiti. Donne e uomini di Bologna tardavano evidentemente a rispettare l'obbligo.

Se nel 1394 si asseriva che le spese in vesti ed ornamenti assorbivano e consumavano risorse cittadine, nella normativa emanata quattro anni più tardi, nel 1398[34], si legge che tanto più occorreva ovviare alle spese immoderate in vesti ed ornamenti in quanto i mariti non potevano più sopportarne l'onere. Fino al 1398 non si era mai manifestata una frattura fra le vanità delle donne e gli uomini che se ne dovevano sobbarcare i costi, ma il preambolo del corpo di leggi emanate in quell'anno ne insinuava, forse strumentalmente, l'esistenza. La legislazione del 1398 riprendeva quasi tutti i contenuti di quella precedente così come riproponeva la pratica della bollatura ma introduceva un elemento relativamente nuovo, relativamente in quanto già nel 1389 si era prefigurata l'eccezione da un diverso divieto per le donne di oltre 40 anni[35]; vietando l'uso di vesti foderate di pelo di vaio, ermellino, scoiattolo o martora, eccettuava dal divieto non solo mogli e figli di militi e dottori di diritto civile e canonico o di medicina ma anche le donne di qualsiasi condizione che avessero più di 40 anni: un'esenzione non destinata a rinnovarsi. Per la bollatura venivano ulteriormente precisate le modalità: un apposito libro doveva contenere la descrizione degli abiti, e riportare i nomi delle donne che denunciavano gli oggetti proibiti nonché quelli dei rispettivi

[33] *Ibidem*, pp. 255-256.

[34] Le provvisioni del 18 luglio 1398 sono pubblicate in L. FRATI, *La vita privata di Bologna*, cit., pp. 275-279.

[35] Nelle norme suntuarie incorporate negli statuti del 1389 si legge (c. CCCXXXVIII) che solo alle donne di oltre 40 anni era consentito portare il cappuccio «ad gotas sine gabano».

[36] La normativa emanata il 30 gennaio 1401 è stata pubblicata da L.A. GANDINI-U. DALLARI, *Lo statuto suntuario bolognese*, cit., pp. 8-22.

mariti o padri e l'indicazione della cappella in cui abitavano le famiglie.

A distanza di soli tre anni[36] venne diffusa una nuova legislazione suntuaria che riprendeva tutta la materia del 1398 con poche varianti. Mentre nel 1398 non si prevedevano multe per i contravventori, la normativa del 1401 le indicava e non prevedeva invece l'eccettuazione dal divieto di portare vesti foderate di pelo per le donne di più di 40 anni: potevano godere di questo privilegio solo le donne dei cavalieri e dei dottori alle quali era inoltre concesso di portare maniche larghe due braccia e mezzo. Divieti introdotti *ex novo* nel 1401 riguardavano novità in voga: «paternostri», pianelle lunghe ed elaborate nonché ornamenti delle vesti sotto forma di pitture, intagli o ricami di uccelli, animali o alberi[37]. Venne inoltre introdotta una innovazione significativa sul piano fiscale: per rendere i mariti più accorti si stabilì che ogni volta che una donna avesse disatteso le norme suntuarie, automaticamente il Comune bolognese avrebbe cresciuto l'estimo del marito di 100 lire. Anche il corpo di leggi del 1401 prevedeva la bollatura delle vesti proibite confezionate antecedentemente ma proibiva di indossarle, pur bollate, per Quaresima o nelle festività nuziali perpetuando l'avilup-po di motivi materiali e ragioni morali nella lotta contro gli sprechi: alla Quaresima, tempo di penitenza, non si addicevano vesti sfarzose ancorché regolarmente bollate.

Il 25 e il 26 gennaio giusto di quell'anno furono effettivamente registrate in un libro deputato a ciò e giunto fino a noi ben 211 vesti proibite[38]: si trattava perlopiù di sopravve-

[37] Era vietato portare «paternoster vel aliquid aliud loco paternoster» e indossare, altra novità, pianelle dalla punta più lunga di mezza oncia oppure dipinte, intagliate o ricamate. Era inoltre interdetto l'uso di ornare le vesti con immagini di uccelli, animali, alberi o erbe. Si trattava, in tutti e tre i casi, di ornamenti molto in voga nel XIV secolo: i paternostri, di perle o pietre preziose, erano portati come ornamenti alla cintura, al collo o al braccio. Quanto alle pianelle si sa che nel Trecento venne l'uso di indossarne di ricamate o impreziosite da gemme nonché a punte tanto lunghe da dover essere imbottite di crine per non farle piegare.

[38] L'elenco delle 211 vesti bollate è stato pubblicato da L.A. GANDINI-U. DALLARI, *Lo statuto suntuario bolognese*, cit., pp. 23-44.

sti, chiamate «sacchi» a Bologna, confezionate con stoffe preziose o arricchite da intagli, ricami e merletti, i primi nella storia, applicati perlopiù intorno al collo, sulle maniche o agli orli[39]. Proprio come previsto già nella legislazione del 1389 nel registro era indicato il nome della donna, quello del marito o del padre e descritto sommariamente l'oggetto denunciato. Grazie a questo libro possiamo così sapere chi erano le detentrici delle vesti ed in alcuni casi, solo 18 su 211, conoscere anche il mestiere dei mariti. I mestieri dichiarati sono quelli di mercante di seta, commerciante di panni, barbiere, orefice, lanaiolo, merciaio, sarto, calzolaio, cuoiaio, conciatore, orefice, speziale, fabbro, beccaio. Gli unici due casi di attività non artigianali riguardano un notaio ed un medico. È possibile che in tutti gli altri casi si trattasse di persone che non esercitavano attività artigianali. La maggioranza delle donne denunciò una sola veste, diverse ne denunciarono due ma qualcuna anche quattro o cinque. Ne denunciò cinque Giovanna moglie di Giovanni Boccadiferro, Donina, appartenente alla famiglia dei Gozzadini, Bartolomea, moglie di Giacomo de Doctore, e Misina moglie di Giorgio Poltroneri.

La lettura delle pagine del registro, solo quelle relative al 25 ed al 26 di gennaio giacché dopo quelle date non ebbe luogo alcuna denuncia, ci rivela una grandissima varietà di vesti che immaginiamo splendide, fatte di stoffe leggere e preziose di origine orientale, come lo zetanino, o intessute d'oro o d'argento. Le donne bolognesi denunciarono vesti a strisce, a pieghe, cosparse di stelle d'argento o con maniche foderate di lino, doppiate di vaio, fatte a frappe e raggi dorati o larghe tanto da sembrare ali. Le tuniche denunciate erano a pannelli o a frappe, alcune a onde e altre ricamate con leoni od unicorni oppure del tutto o solo in parte foderate di vaio, di ermellino o di scoiattolo. Alle 211 denunce del 25 e 26 gennaio 1401 non seguono che pagine bianche; forse non v'erano più vesti da bollare o, più verosimilmente, passata la

[39] Cfr. R. LEVI PISETZKY, *Il costume e la moda nella società italiana*, Torino 1978, spec. pp. 183-192.

foga di quei giorni nessuno sentì più l'urgenza di denunciare quello che custodiva nei cofani e indossava forse solo di tanto in tanto.

Nei cinquant'anni successivi, dall'affermazione di Giovanni I Bentivoglio fino al dominio di Sante[40], non abbiamo tracce di legislazione suntuaria. A preminenza dei Bentivoglio ormai consolidata il cardinale Bessarione, che fu legato a Bologna dal 1450 al 1455, emanò una articolata ed innovativa legislazione suntuaria. Con il legato i magistrati cittadini dovevano concordare le deliberazioni così come, a sua volta, il legato o governatore non poteva deliberare senza il consenso dei Sedici e degli Anziani; con il cardinal Bessarione i Sedici e Sante operarono per rendere più stabile l'equilibrio che si era finalmente realizzato in città. Un equilibrio che almeno in parte si basava sul rafforzamento perseguito da Sante Bentivoglio del gruppo aristocratico che lo sosteneva e sul tentativo di evitare spaccature che avrebbero compromesso il suo predominio[41]. A disciplinare, dal punto di vista delle apparenze, questo quadro sociale intervenne il cardinal Bessarione con la normativa suntuaria del 1453[42].

Dopo una lunga premessa dedicata a mettere in guardia dalla pericolosa inclinazione generale cittadina verso le pompe ed i lussi, il cardinale lamentava la mancanza di distinzione fra i gruppi sociali. Nel nome quindi della necessità di distinguere ed in difesa dell'ordine, oltre che della moderazione delle spese, il cardinale dettava precise regole per ogni condizione sociale. Le novità principali consistevano nello scrupolo posto nell'indicare vesti ed ornamenti per i quali era suggerita anche la posizione: spilla da portare sul capo, ad esempio, o da indossare su una spalla. Inedita anche la comparsa sulla scena di categorie sociali diverse dai cavalieri

[40] Cfr. C. ADY, *I Bentivoglio*, Varese 1967.

[41] P. COLLIVA, *Bologna dal XIV al XVIII secolo: «governo misto» o signoria senatoria?*, in *Storia dell'Emilia Romagna*, II, Bologna 1977, pp. 13-34, in partic. pp. 20-22.

[42] ASB, *Comune-Governo. Signoria viscontea, ecclesiastica, bentivolesca*, 4. «Liber novarum provisionum (1400-1470)», cc. 212r-214v.

e dai dottori ed esplicitamente ammesse a partecipare al gioco degli ornamenti purché stessero alle regole.

La popolazione cittadina venne ripartita dal Bessarione in sei categorie: la prima era quella dei *milites*, la seconda quella dei dottori, la terza quella dei nobili. Appartenevano ai nobili coloro che da almeno trent'anni non esercitavano arti manuali o che, se le esercitavano, lo facevano solo in quella dei notai, dei cambiatori, dei drappieri o nell'arte della seta – le quattro corporazioni considerate infatti nobili[43] – e che negli ultimi trent'anni avevano avuto nella loro famiglia un cavaliere o un dottore. Se appartenevano all'arte dei drappieri o a quella della seta, precisava inoltre il Bessarione, non dovevano tuttavia svolgere in esse attività manuali ma essere maestri o padroni. Alla quarta categoria appartenevano gli uomini delle arti dei beccai, degli speziali, dei lanaioli, degli stracciaioli, dei merciai, dei bombasari e degli orefici. Ad una categoria diversa ed inferiore erano ricondotti gli appartenenti alle altre arti (falegnami, calzolai, solaroli, muratori, fabbri, cuoiai, sarti, barbieri, cartolai, conciatori, pescatori, cimatori, ricamatori e tintori). L'ultima categoria era quella degli abitanti del contado e di quanti esercitavano «opera rusticalia». Definite ed ordinate le diverse categorie, il cardinale indicava le vesti e gli ornamenti consentiti «ad status» che avrebbero reso possibile già ad una prima occhiata distinguere la posizione sociale di ogni donna. Tutto il discorso, infatti, ruotava intorno alle figure femminili, a quelle spose sulle quali i mariti usavano esporre – «exponere supra suam sponsam», come si legge nella normativa – la propria ricchezza. Le donne, accusate in altre occasioni di essere una forza attiva disgregatrice delle risorse famigliari e cittadine, appaiono qui uno strumento inerme, semplici manichini da esposizione.

Negli stessi anni in cui il Bessarione individuava per ogni categoria la simbologia appropriata delle vesti, in molte città della penisola i predicatori condannavano lussi e vanità. Sembra che a Bologna il Bessarione stesso sia stato indotto alla

[43] C. ADY, *I Bentivoglio*, cit., p. 11.

promulgazione dalle prediche, che non sono giunte fino a noi, di padre Timoteo Maffei[44]. Conosciamo però il contenuto dei sermoni di altri predicatori, ad esempio di quelli tenuti circa vent'anni prima da Bernardino da Siena che affrontò il tema delle vanità in termini semiologici:

«A che si cognoscono le buttighe, eh? A le insegne. Così le balle si cognoscono a' segni... A che si cognosce una donna quando ella è buona? A la portatura sua. Così si cognosce la bottiga di quello lanaiuolo al suo segno. Così il mercatante si cognosce la sua bottiga al segno... Quello di fuore dimostra quello ch'è dentro. A lo strinsico puoi cognoscere lo intrinseco»[45].

e seguivano riflessioni e distinzioni circa i vestimenti fondate su argomenti prevalentemente ma non esclusivamente di carattere etico. Con occhio attento alla salvezza dell'anima ma anche alle economie cittadine ed alla opportunità del rispetto dell'ordine, Bernardino da Siena, come successivamente Giovanni da Capestrano o Bernardino da Feltre e altri meno noti ma non perciò meno ascoltati predicatori, attirò l'attenzione degli uditori sui pericoli comportati dalle vanità non esitando a ricorrere a minacce e a catartici quanto spettacolari roghi delle vanità[46].

Secondo le prescrizioni del cardinale Bessarione mogli e figlie degli appartenenti alla categoria dei cavalieri, distinta da quella dei nobili e probabilmente costituita dalle famiglie dei più abbienti che si spartivano le posizioni di supremo potere cittadino partecipando alle magistrature cittadine, potevano possedere ed indossare più vesti: una cremisi, una di velluto e una di panno rosato; a loro erano inoltre concesse maniche cremisi e un guardacuore di seta. Potevano por-

[44] Cfr. G.B. COMELLI, *Di Nicolò Sanuti, primo conte della Porretta*, in «Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia patria per le province di Romagna», serie III, XVII, Bologna 1898-99, pp. 101-161, in partic. p. 119.

[45] *Bernardino da Siena, Prediche volgari sul Campo di Siena. 1427*, a cura di C. DEL CORNO, Milano 1989, XXXVII, pp. 1068-1098.

[46] M.G. MUZZARELLI, *«Contra mundanas vanitates et pompas». Aspetti della lotta contro i lussi nell'Italia del XV secolo*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XL, 1986, pp. 371-390.

tare strascichi di due terzi di braccio – diversamente dalle donne che appartenevano alla seconda categoria sociale alle quali era consentito uno strascico di solo mezzo braccio – un gioiello in fronte ed un altro in petto, sei anelli, sei verghette, una collana di corallo e balzi a piacere purché privi di perle e di pietre preziose. Perle, pellicce di zibellino o d'ermellino e tessuti d'oro e d'argento erano però preclusi a tutte le donne nel nome della moderazione ed a probabile protezione delle risorse economiche cittadine.

Le donne della seconda categoria sociale potevano possedere ed indossare solo due vesti, una di velluto cremisi – rosso orientale molto acceso – ed una di panno di grana – altro tipo e tonalità di rosso – un solo gioiello, quattro anelli, quattro verghette, una collana di corallo di dieci once e balzi come le donne dei cavalieri. Alle appartenenti alla terza categoria sociale erano consentiti gli stessi abiti ed ornamenti delle donne delle categorie superiori fatta eccezione per il lucco che consisteva in una veste lunga ed ampia di seta. Le donne della quarta classe sociale potevano avere una veste di velluto ma non cremisi con uno strascico lungo un terzo di braccio ed una di panno di grana con maniche strette, due anelli, quattro verghette e una collana di corallo di sei once. Le donne di tutte le categorie sopra indicate potevano inoltre far ricamare una loro veste purché il valore del ricamo non eccedesse, per le donne dei cavalieri, i 35 ducati, per quelle dei dottori e dei nobili i 25 e per quelle delle sette arti superiori i 12 ducati. Mogli e figlie degli appartenenti alle arti inferiori potevano portare una veste di panno rosato o morello con maniche foderato di pance – e non di dorsi, come le donne della quarta categoria – di vaio o di taffetà e con strascico di un terzo di braccio. Unici gioielli consentiti erano due anelli e due verghette. Le donne degli abitanti del contado o di quanti esercitavano «opera rusticalia» non potevano indossare vesti od ornamenti di seta né panni di grana o tessuti cremisi ma, al più, bottoni od ornamenti in argento per otto once e ricami o frange per il valore di tre lire per veste.

Le indicazioni del Bessarione riguardavano solo le donne

mentre sappiamo che anche gli uomini usavano vestirsi lussuosamente ed ornarsi con oggetti preziosi. Nell'inventario redatto da Ginevra Bentivoglio dopo la morte di Sante[47] sono infatti elencate e descritte lussuose ed elaborate vesti maschili: guarnacche e turche foderate di lince, di vaio e di volpe, farsetti di broccato d'oro e di seta, vesti con balze e frappe ricamate. Eppure sia i legislatori sia i predicatori si rivolgevano pressoché esclusivamente alle donne che in pochi, rari casi lamentarono la inopportunità della mancata considerazione degli uomini e rivendicarono per il loro sesso la possibilità di farsi notare almeno grazie alle vesti, in assenza di altre opportunità di affermazione sociale[48]. Fu proprio una donna di Bologna, la moglie del conte di Porretta Niccolò Sanuti, a protestare contro le restrizioni imposte alle donne dal cardinal Bessarione[49] e da lei stessa patite, anche se solo in parte grazie al fatto che il marito apparteneva al gruppo privilegiato dei cavalieri.

A distanza di vent'anni dai provvedimenti del Bessarione, nel 1474, in epoca cioè di pieno dominio bentivolesco, il cardinal legato Francesco Gonzaga, proccupato per la consumazione dei patrimoni cittadini e per la mancata distinzione «inter nobiles et ignobiles», emanò una nuova legislazione suntuaria[50] simile per impostazione e per contenuti a quella del 1453 pur presentando alcune varianti. Praticamente inalterata la divisione in sei categorie sociali[51]; sui

[47] F. BOCCHI, *Il patrimonio bentivolesco alla metà del '400*, Bologna 1971 (Istituto per la storia di Bologna).

[48] D. OWEN HUGHES, *Le mode femminili e il loro controllo*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di C. KLAPISCH-ZUBER, Roma-Bari 1990, pp. 166-193.

[49] C. ADY, *I Bentivoglio*, cit., p. 78.

[50] ASB, *Comune-Governo. Signoria viscontea, ecclesiastica, bentivolesca*, 5. «Liber novissimarum provisionum (1471-1514)», cc. 61r-64r. (nuova numerazione). La normativa è pubblicata in L. FRATI, *La vita privata di Bologna*, cit., pp. 279-284.

[51] La prima categoria era formata dai cavalieri, la seconda da dottori e gentiluomini, la terza dagli appartenenti alle quattro arti superiori – notai, cambiatori, drappieri e setaioli – mentre la quarta era costituita

cavalieri il Gonzaga non forniva precisazioni mentre specificava che per gentiluomini si dovevano intendere i cittadini bolognesi che da 30 anni non esercitavano arte alcuna ed avevano nella loro casata uno o più dottori o cavalieri. I gentiluomini del 1474 coincidevano dunque con quanti il Bessarione aveva compreso fra i nobili assieme agli appartenenti alle quattro arti superiori che nella normativa del Gonzaga configuravano invece la terza categoria sociale.

Chiarito preliminarmente che gli appartenenti alle prime tre categorie sociali non potevano spendere «torno la soa sposa o mogliera» rispettivamente più dei tre quarti, dei due terzi e della metà della dote, la normativa del Gonzaga entrava nel merito di vesti ed ornamenti. Solamente le donne dei cavalieri avrebbero potuto vestirsi di broccato d'oro e d'argento, indossare lucchi, guardacuori e maniche a loro piacimento, ma non foderate di martore o zibellini, e portare tre gioielli in tutto: uno da testa, uno da collo più un terzo non precisato. Solo due gioielli invece per le donne di dottori e gentiluomini, uno da spalla ed uno da treccia o, al posto di uno di questi due, un piccolo vezzo di perle. Le vesti delle donne della seconda categoria sociale potevano essere anche cremisi ma non di broccato d'oro o d'argento, con il quale si potevano al più confezionare le maniche a patto che il broccato fosse all'esterno e non fungesse da fodera. Le donne dei notai, dei cambiatori, dei drappieri e dei setaioli potevano sì portare maniche di broccato d'oro o d'argento come quelle dei dottori e gentiluomini, ma non due bensì un solo gioiello o collana di perle. A diversificare le donne dei dottori e gentiluomini da quelle degli appartenenti alle quattro arti maggiori era anche il valore dei ricami e dei decori delle vesti che per le une non doveva eccedere i 25 ducati – 35 invece per le donne dei cavalieri – e per le altre i 20 ducati.

dagli appartenenti alle arti dei beccai, degli speziali, dei lanaioli, degli stracciaioli, dei merciai, dei mercanti di ferro, dei bombasari, degli orefici, dei salaroli e dei bisilieri. Gli appartenenti all'arte dei falegnami, dei calzolai, dei muratori, dei fabbri, dei pellicciai, dei sarti, dei barbieri e alle altre arti inferiori formavano la quinta categoria sociale mentre la sesta era costituita dai «contadini del contado de Bologna».

Come il Bessarione anche il Gonzaga divise in due gruppi, composti dagli stessi elementi, le donne degli appartenenti alle arti diverse dalle quattro principali. Le vesti ed ornamenti delle donne del primo gruppo erano abbastanza simili a quelle delle figlie e mogli degli appartenenti alle quattro arti superiori mentre le donne del secondo gruppo subivano maggiori restrizioni[52]. Gli uomini del contado, infine, potevano spendere «in le soe spose» fino a un massimo di 40 bolognini.

La normativa del Gonzaga affrontava poi un tema assolutamente inedito: le vesti e gli ornamenti delle donne degli ebrei, banchieri e non. Nessuna legislazione, nessuna almeno elaborata in ambiente cristiano giacché in ambito ebraico si erano avute invece prammatiche del genere[53], si era mai occupata in precedenza del modo di vestire degli ebrei. È vero che dalla metà circa del secolo erano tenuti ad indossare tutti un segno di distinzione, gli uomini una O gialla da applicare sopra la veste e le donne un velo giallo o «anellette in le orechie»[54], ma delle vesti non ci si era mai occupati. La normativa suntuaria del 1474 non faceva alcun cenno al segno di distinzione e disponeva invece che spose e figlie dei banchieri ebrei potessero avere ed indossare vesti e guardacuori di panno con maniche strette di qualsiasi colore ma non cremisi, un guardacuore di velluto non cremisi né morello – paonazzo tendente al nero – ma nessuna veste di velluto cremisi né di broccato d'oro o d'argento o gioielli.

[52] Un paio o più di maniche di seta o di cremisino morello ma né guardacuori né lucchi di seta, né vesti di grano o di altro panno a maniche aperte e nessun gioiello ed ornamento oltre il valore di dieci ducati.

[53] Vedi J.R. MARCUS, *The Jews in the Medieval World. A Source Book: 315-1791*, New York-Philadelphia 1960 (ediz. orig. 1938), pp. 193 e ss.; vedi inoltre R. BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze 1991, pp. 91-97.

[54] Il 18 aprile 1452 venne pubblicata una grida ad esecuzione del volere del cardinal legato che a sua volta dichiarava di obbedire ai comandi della Santa Madre Chiesa. Quest'ultima, come si legge nella grida, voleva che i giudei portassero il segno per essere riconoscibili dai cristiani. ASB, *Signoria viscontea, ecclesiastica, bentivolesca. Libro dei bandi*, 9, 1436-1545, cc. 6-7.

Potevano dunque vestire come le donne della quarta categoria sociale, quella cioè delle spose e figli di beccai, speziali, lanaioli e merciai. Le donne degli ebrei che invece non avevano un banco si dovevano vestire come le donne degli appartenenti alle arti «infime», falegnami, calzolai, muratori, etc., e non potevano portare vesti di panno di grana né guardacuori di rosato ma solo maniche di velluto, non cremisi né morello, e due anelli e due verghette. La riconduzione delle donne degli ebrei alla quarta e quinta categoria sociale lascia supporre che li si considerasse parte integrante della società cittadina nella quale occupavano un posto preciso anche se non del tutto riconducibile al mestiere che esercitavano o comunque al loro ruolo economico; scontatamente, direi, la diversità si declinava in inferiorità.

Molti, probabilmente non paghi di quanto consentito agli appartenenti all'arte che esercitavano, dovettero tentare di farsi riconoscere membri di un'arte di categoria superiore, ma ecco che un provvedimento del 3 luglio 1474[55] raccomandava di stare «alla regola e condicione di quella arte la quale faceano, fano e farano per lo avenire per la mazore parte del tempo e dove hanno... magiore cavedale». Nei casi cioè di partecipazione a più arti valeva, a definire la categoria di appartenenza, la attività principale. Un altro provvedimento preso nel novembre dello stesso anno[56] rivela un diverso modo di aggirare le limitazioni che consisteva nella dichiarazione, da parte dei padri o mariti, di aver subito le eventuali prevaricazioni di *status* delle loro donne che avrebbero così agito «contro loro volontà». Che le donne avessero agito contro la volontà o con l'assenso dei mariti, questi ultimi avrebbero dovuto comunque pagare la pena nella quale incorreva automaticamente chiunque trasgredisse le norme suntuarie.

Nel 1508, quando ormai Giulio II aveva conquistato la città

[55] ASB, *Comune-Governo. Signoria viscontea, ecclesiastica e bentivolesca*, 5. «Liber novissimarum provisionum (1471-1514)», cc. 63r-64rv. (nuova numerazione).

[56] *Ibidem*, cc. 63v-64r (nuova numerazione).

da due anni, vennero emanati nuovi provvedimenti «circa ornatum mulierum»[57] che consistevano nella riproposizione dei decreti del 1474 con piccole aggiunte[58] che non cambiavano in maniera significativa la legislazione di epoca bentivolesca.

Mutato il regime restava dunque immodificata l'esigenza di una prammatica suntuaria e perdurava verosimilmente il timore che le vanità, dispiacendo a Dio, recassero danno non solo a chi le praticava ma a tutta la città. A Bologna, raccontava il cronista bolognese Cherubino Ghirardacci[59], ebbe luogo all'alba del 3 gennaio 1505 uno spaventoso terremoto che abbatté pressoché tutte le case di Bologna: creparono le volte della chiesa di S. Giacomo, precipitò un pezzo della torre dei Servi, cadde gran parte della merlatura del palazzo pubblico. La terribile sventura fu attribuita all'ira di Dio e si ordinarono perciò tre solenni processioni alle quali venne fatto esplicito divieto di partecipare, uomini e donne, con abiti pomposi, vani e lascivi sotto pena di perdere le dette vesti e ogni altro ornamento. La raccomandazione fu invece di accompagnare alla devozione vesti vili che dunque restavano, come aveva raccomandato oltre due secoli prima Giovanni da Vicenza, l'insegna del cristiano.

Se si esamina la sequenza dei provvedimenti suntuari presi a Bologna nel corso di due secoli si può notare come gli intenti egualitari e le sfumature etiche di essi abbiano perso consistenza con il passaggio dal XIII al XIV secolo, salvo poi

[57] *Ibidem*, cc. 213r-218v (nuova numerazione) la parte nuova è alle cc. 217v-218v.

[58] Una di esse riguardava una nuova moda: quella, qui proibita, di portare «faldee overo circhio né altre foggie di simile sorte» sopra o sotto i guardacuori o altri capi: si trattava di una sottana con cerchi di stoppa o di cotone che, indossata come sottabito, serviva a tenere allargata la veste. Un'altra aggiunta concerneva la proibizione generalizzata di portare «code», vale a dire strascichi, ma non era da considerarsi con strascico una veste che pendesse in terra alla misura di mezzo piede. Un'ulteriore aggiunta proibiva di impiegare per ciascun paio di maniche di camicia più di due braccia e mezzo di tela.

[59] Citato da C. Ricci, *La Madonna del terremoto dipinta dal Francia*, in «La vita italiana», Roma 1897, NS, III, vol. II, estratto.

riproporsi, seppure in forma diversa, a oltre un secolo di distanza. Già all'inizio del Trecento appare evidente l'intento di riservare taluni tessuti ed ornamenti a gruppi sociali non necessariamente di antica nobilità eppure di spicco per censo e per prestigio. Il codice delle vesti svolgeva verosimilmente una funzione non secondaria nel rendere identificabili cavalieri e dottori come categoria egemone e nel rafforzare l'identità degli appartenenti all'aristocrazia cittadina riconoscibile forse più per lo stile di vita che per nascita, potere economico o ruolo istituzionale.

La riproposizione nei secoli delle famiglie dei dottori e dei *milites* come categoria egemone non sottoposta a limitazioni, considerata la nostra difficoltà di individuare esattamente il perimetro di quest'area, la fa supporre permeabile. Rapidi arricchimenti e ineffabili carriere consentirono presumibilmente a chi tradizionalmente non apparteneva a quell'area di accedervi permettendo così alle donne della famiglia di portare addosso i segni della nuova posizione sociale raggiunta. Area del privilegio a parte, per tutti gli altri valevano regole e divieti in alcuni casi molto precisi – si pensi alla normativa del 1376 che peraltro non prevedeva esenzioni – ma comuni, che non tenevano conto, cioè, delle ineguali posizioni sociali. Fu così fino alla metà del XV secolo quando ebbe luogo una svolta.

La normativa del 1453 delimitava con esattezza e senza incertezze i confini propri alle diverse categorie sociali, per ognuna delle quali indicava vesti ed ornamenti appropriati che avrebbero reso immediatamente coglibile l'appartenenza di ogni donna all'una o all'altra categoria. Era una normativa che apparteneva e a sua volta rifletteva una società dalle posizioni ben delineate nella quale ognuno occupava un posto determinato ed ogni donna avrebbe dovuto vestire esattamente come si confaceva alla posizione del proprio padre o marito; questo almeno nelle intenzioni del legislatore. Il dato che maggiormente colpisce nella legislazione suntuaria di metà XV secolo è la precisione nelle indicazioni dei tessuti e delle fogge delle vesti nonché della qualità e numero di gioielli consentiti, dei quali si indicava persino la posi-

zione. In via teorica sarebbe bastato a un cittadino bolognese della seconda metà del Quattrocento gettare uno sguardo alle mani, se prive di guanti, delle donne che gli passavano dinnanzi per capire a quale condizione sociale appartenessero: a seconda che avessero alle dita sei anelli oppure quattro o solo due si sarebbe trattato di mogli e figlie di cavalieri o di donne di dottori ed appartenenti alle prime quattro arti oppure di donne di falegnami o calzolai o di appartenenti ad altre arti. Questo a patto, beninteso, che indossassero tutti insieme gli anelli che la legislazione loro consentiva. È solo un paradosso ma abbastanza significativo.

A metà Quattrocento l'osmosi fra i gruppi, la fluidità, la possibilità di cambiamenti di *status* era probabilmente remota e destinata a restare tale per lungo tempo. La normativa del 1474 esprimeva infatti, come già quella del Bessarione, la precisa volontà di far corrispondere esattamente ad ogni condizione sociale un appropriato modo di vestire.

Ma quanti realmente osservarono le leggi suntuarie? La nostra impossibilità a fornire una risposta non toglie comunque significato a questa normativa dotata di alto valore testimoniale in quanto capace di provare sia l'attrazione diffusa esercitata dalle vesti, sia l'esistenza della moda, vale a dire di fogge e stili mutevoli a seconda del gusto e del mercato, e quindi di dimostrare il ruolo del mercato. Essa inoltre ci rivela la competitività fra i gruppi sociali e soprattutto dimostra la volontà o forse meglio la velleità politica di dominare un fenomeno che per la molteplicità delle sue componenti e per il meccanismo stesso della assegnazione di peculiari vesti ad ogni stato sociale era destinato a incontrare resistenze ed in definitiva a fallire il suo scopo.

«La maniera in cui le nostre leggi cercano di regolare le spese pazze e vane della tavola e del vestiario sembra esser contraria al loro fine – osservava Montaigne[60] in pieno XVI secolo – ... dire così, che non

[60] Cito dall'edizione più recente: M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. GARAVINI, Milano 1992, libro I, cap. XLIII «Delle leggi suntuarie», pp. 349-352; vedere anche libro I, cap. XXXVI «Dell'uso di vestirsi», pp. 296-300.

ci devono essere che i prìncipi... che possano portare velluto e cordoni d'oro, e proibirlo al popolo, che altro non è se non dar credito a siffatte cose e far aumentare in ciascuno la voglia di farne uso?».

Le leggi suntuarie criticate dal Montaigne risultavano molto probabilmente vane già nel XIV e nel XV secolo, non foss'altro in quanto complicate e soggette a frequenti modifiche, ma appartenevano ad una società e ad una sensibilità per la quale l'ordine era un'esigenza primaria, un ordine magari da violare o da trasformare ma al quale immancabilmente riferirsi.

Parte quinta

Istituzioni educative e famiglia

La nobiltà educata

di *Notker Hammerstein*

Gottfried Wilhelm Leibniz – per non citare altri minori – riteneva in un breve scritto del 1686:

«Alla nobile nascita dei Principi deve aggiungersi l'educazione che trasmette i primi rudimenti dei costumi e delle buone maniere, forma lo spirito e la mente tramite le scienze e una guida appropriata, il valore tramite il maneggio delle armi e gli esercizi fisici, la benevolenza tramite la sollecitudine a non atteggiarsi verso alcuno con inimicizia e ad essere comprensivo con tutti, e infine l'amore per la virtù e la fama tramite le buone opere, le lodi e il disgusto per le manchevolezze»[1].

Certo il principe era per natura dotato di «spirito, capacità di giudizio, valore e amore per la virtù e la fama» tuttavia occorre che «la fortuna propizi questi vantaggi e stimoli tutti i pregi resi gradevoli da nascita ed educazione». Quel che valeva per il principe, doveva valere anche per gli altri membri del suo ceto: i nobili.

In questo modo sono già entrato nel mio tema che ha per oggetto la nobiltà educata. Ciò significa che esso comprende nel contempo l'educazione dei sovrani, o meglio dei principi, e dunque l'educazione dei futuri sovrani e dei nobili appartenenti allo stesso ceto. Tornando ancora a Leibniz, si

Traduzione di Davide Zaffi.

[1] G.W. LEIBNIZ, *Le Portrait du Prince, tiré des qualités et des vertus heroiques de S.A. S^me Mrsg. Jean Frédéric duc de Bronsvic et de Luneburg*, in *Werke*, ed. Onno KLOPP, Reihe I, Bd. 4, Hannover 1865, S. 461-495; trad. it. *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. MATHIEU, Torino 1951, pp. 285-312, qui p. 297 (d'ora in avanti i riferimenti sono alla versione italiana).

nota che per lui il titolo nobiliare era «un eccezionale stimolo a coltivare queste eccezionali attitudini naturali, perché, senza volere asserire che le inclinazioni dei padri che si ritrovano come una dote nel sangue, assai spesso si trasmettono ai figli, rimane però certo che gli uomini si comportano secondo un esempio che spesso può più con la sua intera personalità che con il suo intelletto». Gli esempi più prossimi diventano decisivi. «... di conseguenza la nobiltà non è altro che una serie di uomini famosi in una medesima famiglia, la quale, in forza degli esempi che fornisce, sollecita alla virtù»[2].

Naturalmente questa è solo una delle possibili concezioni, già del primo illuminismo, riguardo a ciò che formi la nobiltà e su come essa vada definita. È noto a tutti che in Occidente (come un tempo si usava dire) fin dall'antichità si è discusso senza sosta sulla nobiltà, sulle sue caratteristiche, sulle sue norme di comportamento. In fondo la nobiltà è presente in tutti i sistemi politici medievali e della prima età moderna dei Paesi europei e costituisce una porzione della società[3]. Al di là di questo tratto comune, o per dir meglio, accanto a queste possibilità di comparazione, va notato tuttavia che, nel corso del processo di formazione degli Stati d'età moderna, i circoli nobiliari come anche le concezioni riguardanti il sovrano si sono modificate in maniera diversa a seconda della regione, dello sviluppo statale, degli specifici rapporti costituzionali, delle strutture di governo. In questo senso si osservano, pur in presenza di una uguaglianza della società cetuale, determinazioni del primo Stato nettamente distinte. Questa circostanza può scusarmi se procedo tenendo soprattutto di vista il Sacro Romano Impero di nazione tedesca e la sua nobiltà; gli esempi addotti non dovrebbero comunque perdere una loro certa valenza generalizzatrice e comparativa. Essi non possono tuttavia, lo ripeto, venire applicati senza riserve alla nobiltà francese, in-

[2] *Ibidem*, p. 296.

[3] Cfr. J. POWIS, *Aristocracy*, London 1984.

glese o spagnola, per tacere dell'Italia, dove la nobiltà non è propriamente tale[4].

Vorrei rifarmi ancora a Leibniz, il quale, in un altro trattato, presenta argomenti che chiariscono meglio il campo della nostra ricerca.

«Non è forse la folla delle corti principesche un mezzo eccellente attraverso il quale molti possono segnalarsi che altrimenti dovrebbero giacere nella polvere? Dove esiste un solo Signore assoluto, lì solo pochi partecipano al governo e tutti gli altri devono dipendere dal favore di quelli. Dove invece esistono corti, lì vi sono anche alti funzionari che talvolta possono avvicinarsi al Re e fanno così tutt'altra figura rispetto a coloro che parlano in nome di semplici sudditi. C'è forse nel mondo un altro Paese dove non solo casati di Principi ma anche di Conti si differenziano dai grandi Sovrani non in libertà ma in potere? Dove il ceto nobiliare è più felice ed eletto che in Germania? È ben vero che in Polonia ogni nobile può diventare Re, ma in Polonia c'è un solo Re; in Germania tanti grandi monasteri, tante abbazie principesche, tante ricche prelature elevano il suddito a Principe o a membro del ceto imperiale...»[5].

Leibniz non era il solo a ritenere che le molte corti, e le strutture ad esse similari, avessero ognuna, 'sovrani' i quali, per la loro posizione eminente, erano paragonabili a veri monarchi. Le corti offrivano alla nobiltà, e a molti non-nobili, occasioni di apparire, guadagnare, realizzarsi, farsi vedere. Strutturate gerarchicamente al loro interno le corti costituivano assieme all'Imperatore il comune edificio statale che era il Sacro Romano Impero della nazione tedesca[6]. È

[4] N. HAMMERSTEIN, *Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien. Anmerkungen zu einem Versuch*, in J. LENTES (ed), *Kiesstraße Zwanzig Uhr. Huss'sche Universitätsbuchhandlung 1983-1993*, Frankfurt am Main 1993, pp. 297-304.

[5] G.W. LEIBNIZ, *Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und sprache beßer zu üben, samt beygefügten Vorschlag einer Teutsch gesinten gesellschaft (1697)*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe IV, Bd. 3, Berlin 1986, pp. 795-820.

[6] Sulla molteplicità, sulla storia, sull'attività e sulle problematiche di fondo della ricerca sulla nobiltà tedesca cfr. ora R. ENDRES, *Adel in der frühen Neuzeit* (EDG 18), München 1993; si vedano inoltre i contributi in R. ENDRES (ed), *Adel in der Frühneuzeit*, Köln-Wien 1991.

evidente che in questo Stato della prima età moderna i doveri e i comportamenti dei nobili, in particolare dei futuri 'sovrani', divengano ben visibili sotto molti punti di vista. Perciò è certamente possibile ricostruire anche per la nobiltà il significato del 'disciplinamento sociale'.

Prima di proseguire vorrei brevemente richiamarmi alla interpretazione complessiva del disciplinamento sociale data da Gerhard Oestreich, anche se essa è di certo famigliare a tutti i presenti. In sostanza Oestreich vi ha visto l'opera dell'assolutismo nel quadro dello sviluppo verso lo Stato moderno. Si sarebbe trattato, secondo Oestreich, di un 'avvenimento culturale', nel significato più ampio della parola, che avrebbe compreso tutti gli strati sociali e dunque l'intera società corporativa e cetuale. Anche la Chiesa vi avrebbe all'inizio collaborato: in precedenza era stata essa sola a curare 'l'educazione', ma aveva poi perso molto della sua influenza. Non si sarebbe trattato di un fenomeno di razionalità superiore – come riteneva Max Weber –, non avrebbe significato alcuna razionalizzazione. Al contrario Oestreich riteneva che decisivi fossero stati i bisogni del tempo, taluni passaggi obbligati, che con Machiavelli potremmo chiamare 'necessità'. In questo Oestreich concorda piuttosto con Norbert Elias. Aspetti di una specie di pre-disciplinamento sarebbero del resto stati visibili già nel tardo XV e nel XVI secolo. Oestreich ha definito il disciplinamento sociale come l'aspirazione a imporre ordine per mezzo di regole e precetti. Un tratto pedagogico e didattico sarebbe insito in tutti quei provvedimenti che finirono col toccare il corpo dei funzionari, l'esercito, le università, le scuole e le chiese[7]. Neppure la nobiltà ne sarebbe stata risparmiata, anche se su questo punto Oestreich non approfondisce il discorso. Questa è la base di partenza per le riflessioni che seguono.

La società cetuale era genuinamente gerarchica, viveva di differenze e di differenti doveri. La nobiltà – e al suo vertice

[7] Così anche W. SCHULZE, *Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna» in Gerhard Oestreich*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 371-411.

i principi, i re, l'imperatore – formulava regole di comportamento mondane vincolanti. Le linee direttive spirituali erano invece dettate in primo luogo dalla Chiesa, per lo meno durante il medioevo, se posso riassumere brevemente così la situazione. Al più tardi dalla frattura della cristianità in confessioni diverse, fu necessario ripensare funzione, ruolo e legittimazione della Chiesa, non da ultimo in relazione alla sua competenza spiritual-educativa. Erano questioni che certo risalivano ai tempi dello Scisma e dei grandi concili, al rinascimento italiano, all'umanesimo, ma che adesso durante la Riforma venivano prepotentemente alla luce.

Nel frattempo anche l'idea di ceto nobiliare era venuta mutando. Da un lato essa era conseguenza della crescente insicurezza dentro la Chiesa del tardo medioevo, dall'altro lato risultava dalla mutata tattica e strategia bellica ed era, inoltre, espressione del rapido e riuscito sviluppo verso gli stati e i territori della prima età moderna. Detti fenomeni erano in maniera particolare acuti nell'Impero, questa costruzione oltremodo 'datata', o, meglio, con un sentire ancora profondamente medioevale nelle sue strutture fortemente feudali[8]. La perdita, più percepita che riconosciuta, del binomio universalistico e santificato dalla tradizione 'Papato e Impero', la formazione di una vita statale in varie regioni, l'indebolimento della funzione imperiale, accompagnato dal sincero attaccamento all'idea imperiale, causarono non poche difficoltà. Non da ultimo grazie all'ascesa della casa d'Asburgo esse poterono venir indirizzate in un modo che se non evitò pericoli e guerre, tuttavia mantenne l'impero in una articolata unità e lo guidò su linee evolutive della prima età moderna. I principi imperiali, la Chiesa imperiale così come gran parte della nobiltà imperiale avevano funzioni e compiti importanti da svolgere. Svilupparono una nuova concezione di quel che doveva essere la nobiltà e sotto questo punto di vista ricondussero i tedeschi entro il contesto europeo tipico dell'epoca.

[8] Cfr. a questo proposito le voci «Adel» e «Reich» in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, I, Stuttgart 1972; V, Stuttgart 1984.

Beninteso anche nel medioevo si cercava di educare i sovrani[9]. Quali fonti del diritto e della giurisdizione, quali fiduciari dell'ordine divino, ma anche quali comandanti di eserciti e titolari dello Stato, dovevano acquisire determinate conoscenze e scegliere allo stesso tempo validi consiglieri. I nobili, irrinunciabili per i sovrani nel quadro dell'unione feudale, si consideravano 'fedeli servi del sovrano fedele', come si diceva nel tardo Seicento. Conseguentemente erano ancora in molti nel XV e XVI secolo – epoca nella quale non a caso la nobiltà feudale dell'impero incorse in una specie di crisi – ad essere dell'opinione che vigesse pur sempre l'antico dovere nobiliare di servire il sovrano anima e corpo. Per molti valeva quel che un cavaliere al servizio di Enrico VIII d'Inghilterra formulava così: «Voglio vedere mio figlio piuttosto impiccato che istruito. Il figlio di un nobile deve essere in grado di suonare il corno da caccia e addestrare il falco. Lo studio va lasciato ai figli dei contadini»[10]. E però a quell'epoca i tempi stavano già da molto cambiando. L'antico topos, conosciuto anche nel medioevo, del *Rex philosophus* lasciava il campo all'idea di una 'nobilitas literata', come veniva definita nella cerchia umanistica. Ed effettivamente tutti dovettero acconsentire a pagare il loro tributo a queste idee che circolavano dall'Italia verso l'Europa[11]. Esse sostenevano il principio che un «illiteratum regem nihil aliud esse nisi coronatum asinum»[12], come si espresse riprendendo il topos nientemeno che Pio II. Lo stesso Enea Silvio Piccolomini al tempo in cui era inviato diplomatico presso

[9] W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters*, Stuttgart 1938.

[10] Citazione da J. ROGALLA VOM BIBERSTEIN, *Adelsherrschaft und Adelskultur in Deutschaland*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1989, p. 209.

[11] N. HAMMERSTEIN, *Res publica litteraria – oder Asinus in aula? Anmerkungen zur «Bürgerlichen Kultur» und zur «Adelswert»*, in *Res publica Guelpherbytana* (Chloe. Beihefte zum Daphnis, 6), Amsterdam 1987, pp. 35-68, con abbondante letteratura.

[12] ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *Opera quae extant omnia*, Basilea, Heinricus Petrus, 1551, p. 965.

l'Impero motivava in una lettera al duca Sigismondo d'Austria nel 1443 la necessità di una educazione appropriata per il principe: «Nemo in clarum virum aut famosum principem potest evadere, nisi cum nature dotibus adjunctam habet doctrinam»[13]. Bisognava operare di conseguenza, e rimase semmai aperta la questione su cosa dovesse intendersi per *doctrina* e su quale fine essa dovesse perseguire.

Poiché, come insegnavano gli umanisti, era certo che l'uomo educato, il quale conosceva le lingue e la storia antica, era anche il migliore dal punto di vista morale, poté formarsi un canone di contenuti, di regole, di opere letterarie e di esempi generalmente accettati[14]. Non era una immagine scientifica del mondo che doveva venire introdotta e fatta circolare, bensì nuove discipline, un diverso atteggiamento etico. Migliori testi, migliore conoscenza del mondo antico, che da tramontato si poteva creare di nuovo e offriva metri di giudizio per la propria formazione e per norme generali, dovevano rendere possibile la comparsa di un uomo migliore, l'uomo morale. A questo dovevano mirare educazione e istruzione.

Ciò poteva e doveva valere in modo speciale per coloro cui apparteneva il dominio su un territorio. La nuova virtù, tipica della nobiltà, si fondava certo ancora sull'onore, sulla esclusività cetuale e inoltre sulla fama bellica, ma adesso anche su una ordinata organizzazione del potere vantaggiosa per lo Stato. Le nuove pratiche di governo che si imponevano inevitabilmente ovunque – scrivere, ricezione del diritto romano, *ars legislatoria*[15] – erano altrettanto ineludibili

[13] R. WOLKAN (ed), *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, I, Wien 1907, ep. 99, p. 222.

[14] Sull'umanesimo si vedano come sempre i vari saggi di Paul Joachimsen, ora in P. JOACHIMSEN, *Gesammelte Aufsätze*, I, Aalen 1970; inoltre W. RÜEGG, *Cicero und der Humanismus*, Zürich 1946; H.A. OBERMAN-Th. A. BRADY jr. (edd), *Itinerarium Italicum*, Leiden 1975; A. GOODMAN-A. MACKAY (edd), *The Impact of Humanism on Western Europe*, London-New York 1990.

[15] F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen 1967, pp. 124 ss. (trad. it. *Storia del diritto privato moderno*, Milano 1980).

quanto la conoscenza delle lingue in un mondo che aveva molti contatti interni ma che cominciava a disperdersi in differenti lingue. Certo il latino poteva ancora considerarsi, e per molto tempo anche in seguito, come vera e propria lingua franca e come tale venire usata. Ma la conoscenza del latino da sola non permetteva tuttavia di capire sempre i diplomatici stranieri o le conversazioni presso corti estere. Così ad esempio l'Imperatore Ferdinando I raccomandò ai ceti imperiali del 1562 l'elezione a re di suo figlio Massimiliano facendo fra l'altro presente che egli lo aveva fatto educare così bene che questi ora padroneggiava sei lingue europee. Il figlio era dunque in condizione di condurre personalmente tutte le trattative di politica estera. Le lingue erano considerate – e non solo dagli umanisti – come «il fodero... dove si ripone il coltello dello spirito» secondo la definizione di Lutero[16].

Ciò ebbe conseguenze anche per il mondo nobiliare. Caratteristica è ad esempio la osservazione del procuratore della nazione tedesca a Roma, il canonico bavarese Antonius von Gumppenberg:

> «Se il nobile signore è un asino e non ha arte, virtù e intelletto e pensa di vivere della sua nobiltà, allora tale nobile signore resta fra i somari come altri animali pari suoi e nessun oste a Roma darà acqua sporca per il suo titolo nobiliare, e men che mai la zuppa»[17].

I nobili perciò, se volevano emergere, dovevano piegarsi alle condizioni dell'epoca. Anche le dinastie dei sovrani ne erano da tempo consapevoli e cominciavano a muoversi di conseguenza. In un'istruzione del Palatinato per il principe Fe-

[16] Sulla falsariga di Ef. 6, 17: MARTIN LUTHER, *An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen*, 1524, citato qui da MARTIN LUTHER, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von K. BORNKAMM-G. EBELING, V, Frankfurt am Main 1983^2, pp. 55 s. Lutero scrive inoltre: «In breve: il santo non è un folle né si occupa di cose insignificanti e inutili. Egli ha reputato le lingue tanto utili e necessarie nella cristianità, da portarle spesso con sé dal cielo».

[17] Citazione da J. ROGALLA VOM BIBERSTEIN, *Adelsherrschaft*, cit., p. 209.

derico dell'1 gennaio 1581 si esponevano ad esempio le seguenti argomentazioni:

«Per un altro verso è necessario anche che giovani signori abbiano scienza e conoscenza di molte lingue, poiché oltre a dover trattare spesso con nazioni straniere, devono talora anche recarsi in altri paesi e senza una buona conoscenza di altre lingue non si può certo arrivare ad un adeguato grado di sapere e di erudizione (con cui principi e signori di altri popoli devono distinguersi, piuttosto che con la forza e la ricchezza). Per non parlare poi del grande pericolo che si ha quando principi e signori devono aprire e scoprire ad altra gente i loro segreti che vengono detti loro in un'altra lingua, se essi non la capiscono. È estremamente spiacevole la situazione in cui a tavola, durante un dialogo o in altri *solennibus conventibus* dove venga usata una lingua straniera, uno dei presenti, per il fatto di non capire nulla di ciò che si dice, può intervenire molto meno nel merito. Per questo un *praeceptor* di giovani signori deve adoperarsi diligentemente a far sì che essi comprendano almeno le principali lingue fondamentali, come il tedesco, il latino, il greco, il francese e altre simili, e imparino a parlare in maniera corretta e delicata almeno nelle prime due, se non in tutte»[18].

Così, già l'avveduto imperatore Federico III, insuperabile nelle strategie dinastiche e al contempo però del tutto privo di potere, aveva voluto che il figlio Massimiliano sviluppasse una ferma consapevolezza di sovrano secondo i modelli dei classici. I propri antenati così come i grandi dell'antichità dovevano essergli di sprone, per eccellere nelle virtù del corpo e dello spirito[19]. Massimiliano è rimasto per tutta la vita fedele alle idee trasmessegli durante la sua infanzia e anzi le ha ampliate e sviluppate ulteriormente. Non a caso frequentò volentieri ambienti di letterati e di artisti e fu un grande protettore degli umanisti pur rimanendo solidamente ancorato a concezioni del mondo di stampo medievale[20].

[18] Citato da F. SCHMIDT, *Geschichte der Erziehung der Pfälzer Wittelsbacher* (Monumenta Germaniae Paedagogica XIX), Wien 1899, pp. 268 s.

[19] H. WIESFLECKER, *Kaiser Maximilian I.*, V: *Der Kaiser und seine Umwelt, Hof, Staat, Gesellschaft und Kultur*, München 1986.

[20] J.-D. MÜLLER, *Gedechtnis. Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I.*, München 1982.

Lucidamente consapevole di questa tradizione l'imperatore Carlo V aveva con insistenza raccomandato al figlio sedicenne Filippo:

«Non dovete credere che l'apprendimento sia un allungare la fanciullezza. Al contrario sarà proprio questo a farvi crescere per davvero in onore e reputazione. Poiché il divenire presto uomo non si ottiene pensandovi o desiderandolo, ma solo possedendo giudizio e sapere in modo da compiere opere da uomo fatto. Ciò è possibile soltanto applicandosi allo studio e frequentando buone compagnie. Se considerate quanti Paesi dovrete governare, a loro volta suddivisi in molte regioni e molto diversi per lingua, e che tutti desiderano di capirvi e da voi allo stesso modo di essere compresi, vi renderete conto del valore delle lingue. Il sussidio più necessario è il latino e il francese... Non dovete naturalmente evitare i piaceri conformi alla vostra età, tuttavia non devono per questo venire trascurati i vostri compiti»[21].

Per poter governare erano necessarie conoscenze e sapere accanto a virtù e autodisciplina. Anche questo veniva illustrato spesso dagli umanisti, secondo un topos ormai classico, ricorrendo al modello di re Alfonso: «Quod Principi cum literis? Hunccine Doctores esse opportet?... Alphonsus Arragonom rex, cum audiret quendam contendentem non decere Principem literas, fertur exclamasse: Eam vocem bovis esse non hominis»[22]. Poiché il tesoro delle esperienze possibili veniva concepito come limitato – era stato composto e messo a disposizione dagli antichi[23] – esso andava ovviamente collocato, accanto ai Vangeli, al centro degli sforzi di apprendimento. La propria limitata esperienza, anche questo un topos antico, poteva così venire comodamente

[21] Citato da K. BRANDI, *Kaiser Karl V.*, München 1938², p. 418.

[22] C. HERESBACH, *De educandis erudiendisque principum libri*, 1598, p. 74.

[23] In J. STURM, *De educationes erudiendisque principum liberis*, 1529 (qui collegato a C. HERESBACH, *De educandis erudiendisque principum libri*, cit.) si legge «De antiquitate et historia nullum dubium est, quin omnium Rerumpublicatum civilisque doctrinae et vitae exempla continent», p. 374.

ampliata e dava modo alla persona istruita di dare giudizi ed agire oltre al raggio dei suoi limiti personali.

Un tipo di letteratura *ad hoc*, un ampio numero di sussidiari e manuali informarono ben presto sulle condizioni a ciò necessarie[24]. Non si presentavano assolutamente più come *specula*, specchio dei principi di derivazione medioevale, bensì come *institutio*, e anche questo segnala il cambiamento della situazione. L'accento veniva posto sul miglioramento pratico-morale, sul raffinamento del sovrano e della collettività, sulla disciplina e sulle conoscenze. Una *institutio* di questo tipo non offriva alcuna descrizione dello Stato ovvero una dottrina generale ad esso relativa. Due testi parimenti classici, usati durante il corso di secoli interi, appartenevano a questo genere prima ancora di molti altri testi regionali e con varianti confessionali: il *Cortegiano* di Baldassare Castiglione e l'*Institutio Principis Christiani* di Erasmo. Fino al XVIII secolo inoltrato il testo di Erasmo in particolare fu presente in quasi tutte le biblioteche di famiglie nobili, fu di continuo assegnato e letto[25].

In questo testo Erasmo sostiene l'opinione che l'educazione ha quasi più valore di ogni altra cosa e per chiunque. Essa è però – secondo Erasmo – particolarmente importante per il sovrano che esercita in certo qual modo un' attività del tutto speciale ed eminente. Con questa sua concezione Erasmo, anche se partiva da tutt'altra base, si trovava assai vicino a Lutero. Quale autentico umanista sentiva certamente meno il fatto cetuale, non pensava nelle categorie di ceto proprie di Lutero ed era in questo più moderno, poiché per lui la

[24] Molti di questi manuali sono documentati in B. SINGER, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, München 1981.

[25] Ho potutto provare ciò in maniera chiara sull'esempio dei langravi di Hessen-Homburg e Hessen-Darmstadt. Cfr. N. HAMMERSTEIN, *Fürstenerziehung der Frühen Neuzeit am Beispiel Hessen-Homburg*, in *Bad Homburg, v.d. Höhe 782-1982*, Bad Homburg 1982, pp. 133-1990; dello stesso, *Prinzenerziehung im Landgräflichen Hessen-Darmstadt*, in «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte», 33, 1983, S. 193-237; in questi contributi si trovano ulteriori indicazioni bibliografiche.

nobiltà era sempre anche un merito personale, uno stimolo alla propria educazione e una conseguenza della stessa. Ci porterebbe troppo lontano indagare più da vicino questo tema. Più importanti sono le conclusioni che Erasmo trasse riguardo all'ufficio del sovrano.

«Se dunque tutti gli altri uomini studiano pieni di zelo in vista della professione che hanno l'aperta intenzione di esercitare, con quanto maggiore impegno il sovrano, anche prima di diventare tale, deve studiare la dottrina del governo! Per tutti gli uomini, e anche per lui, esistono quattro precondizioni alla professione: predisposizione, istruzione, esempio ed esercizio sono mancanze nella predisposizione che possono venir corrette tramite una attenta educazione»[26].

Erasmo riconosce che spesso non si opera secondo questo principio, che sovrani e nobili a questo riguardo sono molto manchevoli.

«Non voglio sottrarre alla nobiltà di nascita il suo onore, se i nobili sono degni dei loro antenati e si segnalano per quelle caratteristiche che un tempo valse alla loro famiglia il titolo. Se però oggi vediamo che la più parte di essi rammollisce nell'ozio, resa ottusa dai godimenti, priva di conoscenza delle *bonae artes*, e da nient'altro composta che da mercenari ubriachi e valenti giocatori di dadi, per non dir altro di più sconveniente, quale motivo possiamo trovare affinché questo tipo di uomini venga preferito a contadini e calzolai? Un tempo i patrizi venivano dispensati dai lavori più umili non perché si dedicassero alle buffonate, ma all'acquisizione di quelle conoscenze che rendono atti alla guida di uno stato»[27].

[26] «Cum igitur caeteri mortales artem quam profiteri parent, prius adhibito studio discant, quanto majori cura Principem oportet administrandi rationem praediscere? At caeterae quidem artes quatuor rebus potissimum constant, natura, praeceptis, exemplis, et usu... Sunt naturae vitia, quae institutione curaque corrigi queant». *Institutio Principis Christiani*, nell'edizione curata da W. WELZIG, ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, V, Darmstadt 1968, pp. 112 ss., qui p. 206; trad. it. ERASMO, *L'educazione del principe cristiano*, a cura di M.I. PARENTE, Napoli 1977.

[27] «Non quo bene natis suum honorem detraham, sed respondeant majorum imaginibus, et iis rebus praecellant, quae primum nobilitatem pepererunt. Alioqui si tales hodie plerosque videmus, molles otio, voluptatibus effoeminati, omnium bonarum artium imperiti, tantum belli comessatores, strenui aleatores, ne quid dicam obscoenius, quid est, obsecro,

Ciò rimandava urgentemente, secondo Erasmo, alla necessità di educazione, studi, autodisciplina e istruzione.

«Non c'è nessun motivo per l'educatore di rinunciare o disperare se gli capita di avere a che fare con un carattere disobbediente e più difficile della norma. Se non esiste un animale che sia così selvaggio e grezzo da non venire ammansito con l'impegno e le fatiche dell'addomesticamento, perché dovrebbe credersi che un qualche carattere umano sia così rozzo e irrimediabile da non poter venir coltivato tramite una accurata educazione?».

Così formulava Erasmo la sua tetragona convinzione[28]. Inoltre l'educazione e la disciplina potevano servire fra le più importanti condizioni per la legittimazione del potere. Un sovrano – in qualità di primo nello Stato – doveva assicurare con accortezza e forza di persuasione il benessere generale in modi che tenevano in conto la morale. Questo obiettivo rimaneva irraggiungibile senza una corrispondente istruzione e un carattere formato. Era questo il significato delle descrizioni del principe utilizzate dai contemporanei: *pastor populum, anima Reipublicae, pater patriae.* Poiché, come Erasmo ben vedeva, dinastie, sovrani, dunque famiglie di principi disponevano in Europa di poteri ereditari[29], essi aveva-

cur hoc hominum genus calceariis aut agricolis praeferatur? Nam olim patriciis otium datum quam est a sordidioribus opificiis non ad nugandum, sed discendas eas disciplinas, quae ad Rempiblicam administrandam faciunt», ERASMUS, *Ausgewählte Schriften*, cit., p. 292.

[28] «Nec est quod resiliat aut diffidat institutor, si forte ferocius aut intractabilius ingenium fuerit nactus. Cum enim nulla sit tam effera, tam immanis bellua, quae non mansuescat cura domitoris et industria: cur existimet ullum hominis ingenium tam agreste, tamque deploratum, quod diligenti non mitescat institutione?» (*ibidem*, p. 124). Sempre si è cercato, secondo uno schema tipico, di convincere di ciò i nobili. In C. HERESBACH, *De educandis erudiendisque principum libri*, cit., p. 56, si legge: «E diverso tamen quantum educatio possit tum ratio tum exempla docent. Quid tam durum quod non molliatur exercitio?... Videmus enim elephantos institutioni fieri funambulos, ursos saltare...».

[29] «Caeterum ubi nascitur Princeps, non eligitur... ibi praecipua boni Principis spes a recta pendet institutione, ...» (ERASMUS, *Ausgewählte Schriften*, cit., p. 114). L'idea di uno Stato astratto, di un vincolo genericamente morale nei confronti di un *ethos* politico era estranea alla prima età moderna. Essa ragionava in questi contesti sempre in termini di

no tanto più urgentemente bisogno di una istruzione mirata e responsabile e allo stesso tempo di riprendere contatto e rafforzare il rapporto con l'ordine divino e la sua giustizia punitiva. Questa era in fondo l'unica e perciò importantissima ed efficace protezione: «Non puoi conquistare il favore di Dio con nessun altro servizio più che col mostrarti un sovrano giovevole al popolo. Bada a che gli adulatori non ti traggano in inganno...»[30].

Qualche tempo prima Erasmo aveva ribadito ai giovani Carlo e Ferdinando, i futuri Imperatori, cui era dedicato lo scritto: «La morte è uguale per tutti, per i mendicanti e per i re. Ma il giudizio dopo la morte non è uguale per tutti, esso con nessuno procede così severamente come con i potenti»[31]. E in un altro passo completava questo pensiero nel modo seguente: «Infatti avverrà, e sarà presto, che ti chiederà conto Colui, presso il quale non è di alcun aiuto il fatto che sei stato un sovrano, tranne che avrai un giudice tanto più severo quanto più grande era stato il potere affidatoti»[32].

Non solo per questo però il sovrano, come anche i nobili, doveva avere una educazione. Dal momento che essi senza dubbio alcuno rappresentavano nella società cetuale dei modelli, il loro esempio era imperativo per molti ed influiva così sullo stesso benessere collettivo. «D'altra parte per correggere il comportamento morale del popolo non vi è via più breve ed efficace che lo stile di vita irreprensibile del sovrano. Il popolo non imita nulla più di buon grado che quello che vede fare al suo sovrano», argomentava Erasmo

persone, e l'idea di Stato si sviluppò solo verso la fine del XVIII secolo.

[30] «Non alio officio potes magis tibi conciliare Deum, quam si populo salutarem praestes Principem. Cave, ne te fallant adulantium voces, ...» (*ibidem*, p. 142).

[31] «At post mortem judicium haud aequum est omnibus, in quo cum nullis severius agetur, quam cum potentibus» (*ibidem*).

[32] «Futurum est enim, idque brevi, ut is abs te rationem exigat, apud quem nihil tibi profurit Principem fuisse, nisi quod tanto rigidiorem habiturus es judicem, quanto grandior potestas tibi fuerit commissa» (*ibidem*, p. 204).

seguendo Aristotele[33]. In un almanacco bavarese per l'educazione del principe risalente al XVII secolo si legge: «se si vuole efficacemente comandare e ordinare qualcosa al semplice cittadino, la vita del principe e del magistrato deve necessariamente precedere con l'esempio: si quid iniungere velis inferioribus, id prius in te actum, si ipsinures statueris, facilius omnes obedientes habebis»[34]. Che anche in questo caso si tratti di immagini divenute topoi, non modifica in niente il loro carattere vincolante.

In questo contesto ci si richiama volentieri a Plutarco. I canoni di lettura redatti all'epoca lo citavano accanto alla Sacra Scrittura, spesso anche a Seneca, e sottolineavano inoltre l'importanza delle *Storie* per l'appropriata educazione del Sovrano e della nobiltà. Questo ci porta però troppo addentro al problema dei contenuti, problema che non costituisce a rigore l'oggetto delle nostre riflessioni.

Tutti questi scritti erano sostanzialmente simili fra loro. Già con Castiglione e ancor più con Erasmo veniva invocata la necessità dell'educazione dei principi, affinché anche gli altri, sia la nobile società di corte, sia la collettività nel suo insieme ne seguisse l'esempio e potesse venir amministrata e governata assennatamente. Senza le virtù del sovrano – ed esse dovevano venir acquisite ed esercitate tramite l'educazione – non poteva sussistere una politica positiva e atta ad apparire legittimata. Sulla base di qualche breve esempio mi sarà possibile rintracciare questa generale linea di indirizzo.

Per la concezione tedesco-luterana non sussisteva dubbio, come scriveva Georg Lauterbeck nel suo manuale per il sovrano del 1559: «Occorre pertanto sapere a questo punto che esistono due tipi di governo e che un signore ovvero un principe non deve essere preparato soltanto per la guerra bensì anche per il governo pacifico e deve sapere come

[33] «Contra non alia brevior aut efficacior ad corrigendos populi mores via, quam Principis incorrupta vita» (*ibidem*, p. 224).

[34] Citato da E. STRAUB, *Das Herrscherideal im 17. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», 32, 1969, pp. 209.

comportarsi in entrambi i casi della guerra e della pace durante il suo regno». A questo scopo era non da ultimo necessaria la conoscenza degli scrittori antichi. Squalificarli per via del loro evidente paganesimo e non farne uso era – a giudizio di Lauterbeck – assurdo. In modo particolare per l'educazione del Principe essi erano invece altamente raccomandabili e di profitto. «Tanto più che una simile dottrina che tocca l'amministrazione e il governo terreno non può essere contraria a Dio, dato che la ragione umana e naturale nelle cose e nelle azioni esterne e mondane, è più avveduta di quella di uomini santi, come si può facilmente osservare nel caso di Ietro, il suocero di Mosé»[35]. In questo senso Aristotele, Platone, Senofonte, Socrate, Cicerone e di nuovo Plutarco rimanevano centrali e il loro studio fruttuoso conduceva direttamente al buon governo[36].

Nell'applicazione e nell'impiego concreto degli insegnamenti degli antichi occorre – secondo Lauterbeck – attenersi ad una giudiziosa mistura e all'osservanza di posizioni mediane. Solo una opportuna proporzione distingue un giusto governo, un principe virtuoso. E ciò presupponeva dominio di sé e conoscenze. Si leggeva ad esempio in una istruzione bavarese per il duca Massimiliano I:

«Troviamo consigliabile, utile e necessario, farlo uscire dalla stanza dei bambini, affidarlo ad un suo precettore e provvederlo di una conveniente e migliore educazione con persone a ciò destinate, affinché già fin d'ora, nei suoi anni più delicati, venga posto un buon fondamento per la sua disciplina e istruzione, si abitui per tempo a ciò che è buono e venga trattenuto dal commettere ciò che è riprovevole e, condotto tramite un costante esercizio da una virtù all'altra, sia portato passo a passo ad una perfezione tale che possa poi essere un Sovrano assennato e qualificato e, a suo tempo, tutto quello che ha afferrato e assimilato durante la sua giovinezza possa usare, applicare e mettere a frutto onestamente e profittevolmente

[35] G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, Leipzig 1556, «Vorrede».

[36] Cfr. a tale riguardo anche N. HAMMERSTEIN, *«Größer fürtrefflicher Leute Kinder». Fürstenerziehung zwischen Humanismus und Reformation*, in A. BUCK (ed), *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Wiesbaden 1984, pp. 265-285.

per il suo benessere e la sua salute temporale ed eterna, per maggior gloria di Dio, della collettività e dello Stato»[37].

Queste idee standardizzate si potrebbero ricostruire sulla base di molte altre istruzioni similari.

Modi sgarbati e vizi, cattive abitudini spirituali e corporali- come si diceva all'epoca dovevano venire evitate, i bambini dovevano prendere lezioni non solo per il loro onore e vantaggio personale, o per quello della famiglia, bensì dovevasi considerare che «la loro istruzione deve avvenire in vista della sollecitudine per la salute eterna e terrena di molte migliaia d'anime». Per questo bisognava «infonder loro con cura nel cuore e nell'animo le conoscenze necessarie alla buona conduzione del loro ufficio per mezzo dell'opera di maestri e maestre e di *informatores* designati allo scopo. Così da poter essere fiduciosi davanti a Dio che Egli vorrà conferire e concedere grazia e benedizione per la loro crescita successiva» così si legge in una Istruzione dell'Assia-Darmstadt del 1698[38].

A questo scopo era molto utile se il principe «leggeva diligentemente buoni e scelti libri in lingua latina, tedesca, francese e italiana non soltanto (durante il tempo della sua istruzione)..., ma per tutta la vita: perché quei muti insegnanti non fingono, ma chiamano tutto esattamente col suo vero nome» secondo l'affermazione standardizzata di un'altra istruzione dei langravi di Darmstadt[39].

Poteva esservi disaccordo sul fatto se questa istruzione dovesse svolgersi in posti appartati oppure a corte. In Baviera si puntò su questa seconda alternativa. Il giovane principe in Baviera era condotto nell'anti-chambre «affinché abbia l'occasione di parlare e discutere con gli alti ministri, i consi-

[37] F. SCHMIDT, *Geschichte der Erziehung der Bayerischen Wittelsbacher* (Monumenta Germaniae Paedagogica 14), Berlin 1892, p. 155.

[38] *Institution Landgraf Ernst Ludwigs*, Hessisches Staatsarchiv Darmstadt D 4, 381, 1.

[39] *Ibidem.*

glieri segreti e con altri ufficiali presenti così come con personalità straniere di rango che si trovino nell'anti-chambre». Certo, ciò non sarà facile per il giovane, egli si troverà spesso 'confuso' e il tutto gli parrà 'ostico'. Questo è però il compito dell'educazione, perché «è meglio rompere il ghiaccio per tempo piuttosto che in seguito, quando è già troppo tardi o quando l'impresa è comunque più dura»[40]. Anche l'educazione lontana dalla corte perseguiva sostanzialmente gli stessi obiettivi. In genere si segue dunque l'affermazione formulata dal professore di Strasburgo Bernegger: «Bene gubernare esse perite medicari» e vige il detto di Erasmo: «Bonae litterae reddunt homines». «Il principe – come si legge in una istruzione del langravio Ernst Ludwig d'Assia intorno al 1700 – è collocato nell'ufficio di governo non per suo agio, piacere e divertimento o per giornate gradevoli ma per i sudditi» ovvero – come scrisse un altro langravio del medesimo casato –: «poiché un principe e signore è nato per il lavoro, così è più che giusto ed equo che vi si disponga e vi si prepari», vale a dire che «un principe venga fin dalla gioventù educato in modo che egli impari a domare e condurre il ribelle cavallo del suo potere fintanto che questo è ancora debole»[41]. Se i principi devono comportarsi tanto disciplinatamente è giusto che ciò debba valere anche per tutti i nobili. Scriveva Georg Calixt: «solent enim nobiles et divitos fere persuasum habere studia non esse sua nobilitate et divitiis digna»[42]. Ferma restando l'avvenuta confessionalizzazione si era mantenuta la convinzione fondamentale degli umanisti secondo cui «Litteralis scientia nobilitat» ovvero «artes gladii sunt potentum»[43]. Ciò però non è innato ma frutto di acquisizione, di educazione.

[40] F. SCHMIDT, *Bayerische Wittelsbacher*, cit., p. 224.

[41] Hessisches Staatsarchiv Darmstadt, D 4, 381, 1.

[42] Citato secondo W. KÜHLMANN, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat*, Tübingen 1982, p. 89.

[43] Citato da O.G. OEXLE, *Europäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums – Universitäten, Gelehrte und Studierte*, in W. CONZE-J. KOCKA (edd), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, I, Stuttgart 1985, p. 76.

«Prophana prudentia dicitur recta ratio tranquille Imperium in civilibus gubernandis. Hanc princeps, si ut debet, consequi velit, ut omnes artes quibus continetur, summo studio percipiat necesse est ... Sit igitur Ethicorum, Politicorum sed et Physicorum Mathematicorumque non ignarus» si leggeva nel *Princeps consiliarius* di Ippolito del Colle del 1698[44]. Non solo i normali cittadini dunque, ma anche i sovrani, i nobili dovevano sottoporsi a questi studi. Poiché così come Dio ha posto in cielo il sole quale dispensatore di vita, «talis in Republicae princeps sit persona politica a Deo ad conservandam in Rep. disciplinam ordinata...», secondo la formulazione di Conrad Heresbach[45]. Solo con un ordinato senso di disciplina poteva raggiungersi quello che veniva considerato il fine dell'esercizio cristiano del potere, ossia, accanto alla gloria di Dio, «il benessere dello Stato... considerando poi che anche gli increduli pagani hanno detto: salus populi suprema lex esto», così si legge in una disposizione per l'istruzione dell'anno 1630[46].

Per conseguenza era da evitarsi tutto quello che poteva compromettere questo fine.

«Nel frattempo, dato che a volte può avere luogo un *discursus politicus*, occorre fare attenzione a che vostra Grazia il langravio sappia operare la distinzione fra politica cristiana e politica machiavellica (la prima delle quali mira alla giustizia, la seconda invece è solita considerare onesto quel che è utile), affinché quest'ultima *ratio*, disgraziatamente troppo diffusa presso alcuni politici, non offenda lo *status* di vostra Grazia»[47].

Diversamente forse che nel caso di comuni cittadini, la educazione dei nobili doveva curare tuttavia anche l'eleganza, la leggiadria e la abilità fisica[48]. Così occorreva iniziare molto

[44] Cap. IV, p. 34.

[45] C. HERESBACH, *De educandis erudiendisque principum libri*, Libri II, cap. I, p. 192.

[46] N. HAMMERSTEIN, *Prinzenerziehung Hessen-Darmstadt*, cit., pp. 230 s.

[47] *Ibidem*.

[48] Cfr. complessivamente anche N. HAMMERSTEIN, *Recreationes... Prin-*

per tempo con la danza «che non è virulenta come il cavalcare e il tirare di scherma, poiché forma il corpo ad una andatura elegante e a movimenti più gentili e a reverenze aggraziate che fanno bella figura in un cavaliere il quale frequenti la società nobiliare»[49]. Dato che la bassa nobiltà – spesso in concorrenza con i borghesi – ricercava una istruzione non da ultimo per guadagnarsi il pane al servizio dei principi, questo vantaggio poteva apparire come una ulteriore raccomandazione. «Nella virtù dei padri e degli avi vi è senza dubbio una forza mirabile e misteriosa che la trasmette e la perpetua nei figli e nei pronipoti, tanto che il lucido pagano Seneca non a torto scriveva 'generosa in corpus semina exsurgunt suos'...»[50]. Questa era però solo una condizione preliminare. Erano indispensabili sforzi supplementari per mettere in pratica con profitto e in maniera convincente questo elemento ereditario. Così ad esempio Sigmund von Herberstein aveva ammonito nel tardo XVI secolo «non è sufficiente al nobile essere nato da nobili e virtuosi antenati», occorreva piuttosto «che ognuno... si renda nobile tramite il suo operare virtuoso, poiché chi racconta e magnifica le imprese dei suoi avi, parla della virtù d'altri, non della propria»[51].

A questo scopo dovevano venire assunti precettori, maestri di corte e condiscepoli e superate diverse prove – anche in situazioni difficili – sempre con eleganza in considerazione dell'eredità, della fama del casato e delle particolarità dei compiti futuri. Si aggiungevano anche *peregrinationes* che

cipe dignae. Überlegungen zur adligen Musikpraxis an deutschen Höfen und ihren italienischen Vorbildern, in L. FINSCHER (ed), *Claudio Monteverdi*, Laaber 1986, pp. 213-235.

[49] Citazione da G. KLINGENSTEIN, *Der Aufstieg des Hauses Kaunitz*, Göttingen 1975, p. 143.

[50] Lamprecht Johann von dem Bussche, attorno al 1600: citazione dalla voce *Adel* in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., I, p. 22.

[51] Citato da G. HEISS, *Bildungsverhalten des Niederösterreichischen Adels im gesellschaftlichen Wandel. Zum Bildungsgang im 16. und 17. Jahrhundert*, in G. KLINGENSTEIN-H. LUTZ (edd), *Spezialforschung und «Gesamtgeschichte»*, Wien 1981, p. 144.

prevedevano visite a corti e università e dovevano servire ad assicurare la conoscenza del paese e della popolazione[52]. Ciò non doveva beneinteso degenerare in puro divertimento, come testimoniano talune istruzioni a questo proposito. Johann Christoph von Senckenberg, uno dei grandi pubblicisti imperiali, rammentava

«un parere presentato da un eminente uomo di stato al maestro di corte dell'imperatore Giuseppe, allora re di Roma, nel quale spiegava come e in qual modo il principe fosse da istruire. Il parere occupava un intero folio manoscritto. In esso gli venivano insegnati tutti i meccanismi dello stato e della corte, la natura fisica e l'economia del Paese, la potenza e le condizioni dei paesi vicini, la condotta politica al loro riguardo, il peso della sua casata nell'equilibrio europeo, i mezzi per mantenere quest'ultimo e gli interessi ad esso collegati, sovvenzioni per altri stati e oltre a ciò quant'altro fosse possibile. E oggi riconosciamo i benefici segni di un buon metodo di studio nella storia di questo grande imperatore»[53].

Per riguardo al luogo in cui ci troviamo, devo far presente che nel tardo XVII e primo XVIII secolo l'Italia, fino ad allora il paese più visitato dagli stranieri, cominciò a perdere terreno nei confronti della Francia, ma anche dei Paesi Bassi e dell'Inghilterra. Nell'Assia-Darmstadt non si riteneva necessario rimanere troppo a lungo in Italia

«poiché i tedeschi non vi sono molto rispettati, nonostante che per sangue, valore e destrezza siano superiori ai locali... È poi vero che questa nazione si lascia indurre per poca ricompensa a compiere azioni criminose; il modo di trattare è cattivo, si cucina male, l'aria di norma è diversa che da noi e per i tedeschi meridionali risulta insana e molto nauseante»[54].

[52] J. BEPPLER, *Ferdinand Albrecht Duke of Braunschweig-Lüneburg (1636-1687). A Traveller and his Travelogue*, Wiesbaden 1988; con ampie indicazioni bibliografiche.

[53] J.C. VON SENCKENBERG, *Bedenken über Seckendorffs Fürstenstaat*, Leipzig 1732, p. 411.

[54] *Memorial Bernhard Friedrichs von Paechter*, in Hessisches Staatsarchiv Darmstadt, D 4, 163, 5.

Per riassumere brevemente quanto detto: solo un principe istruito poteva pretendere la fiducia che la collettività riponeva in lui. Il potere doveva essere legittimato tramite la disciplina, le prestazioni, l'esempio; essa non era semplice frutto di discendenza e condotta militare, vale a dire delle *arma*. Anche le *litterae* erano necessarie. I principi e i nobili 'socialmente disciplinati' dovevano educare a loro volta i sudditi, la *res publica*.

Da «domus pauperum scholarium» a collegio d'educazione: università e collegi in Europa (secoli XII-XVIII)

di *Gian Paolo Brizzi*

1. La letteratura ci ha consegnato un'immagine austera e claustrale del collegio, di un luogo isolato dal mondo esterno e deputato innanzitutto all'esercizio della disciplina. Non si tratta in questa sede di ripercorrere le tappe di questo topos letterario che ha influenzato gli studi condotti su questa istituzione, quanto piuttosto di ricondurre il collegio nel contesto che gli è proprio, quello cioè dell'università e della sua storia, poiché è solo in questa chiave che se ne possono comprendere il ruolo e l'evoluzione[1].

Fino a tutta l'età moderna, università e collegio costituirono un binomio inscindibile anche se va sottolineato che tale rapporto non implicò una posizione subalterna di quest'ultimo, giacché i collegi – al pari delle università studentesche o di quelle dei maestri, delle facoltà, dei collegi dottorali – costituirono fin dall'inizio una delle componenti della complessa articolazione di uno Studio pubblico, ciascuna delle quali operava in modo autonomo rispetto alle altre.

[1] Sul rapporto fra collegi e università vedere gli atti di un recente convegno espressamente dedicato a questo tema: *I collegi universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo. Atti del Convegno di Studi della Commissione internazionale per la storia delle Università. Siena-Bologna, 16-19 maggio 1988* (Orbis academicus, 4), Milano 1991, e in particolare i contributi di J. VERGER, *Collegi e Università tra medioevo ed età moderna*, pp. 1-12 e W. FRIJHOFF, *Conclusions: vers une autre histoire des collèges universitaires*, pp. 185-196. E inoltre G.P. BRIZZI, *I collegi per borsisti e lo Studio bolognese. Caratteri ed evoluzione di un'istituzione educativo-assistenziale fra XIII e XVIII secolo*, in «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna», NS, IV, 1984, pp. 9-31; alcuni riferimenti anche in A. GIEYSZTOR, *Management and resources*, in H. DE RIDDER-SYMOENS (ed), *A History of the University in Europe*, I, Cambridge 1992, pp. 108-143; R.A. SCHWINGES, *Student education, student life*, *ibidem*, pp. 155-243.

Il collegio comparve sulla scena solo dopo che l'università ebbe assunto una fisionomia più precisa di quanto non fosse quella che aveva contraddistinto le sue incerte origini: esso nacque dopo che le scuole universitarie ebbero trovato un assetto stabile e cominciarono ad ottenere i necessari riconoscimenti giuridici. Si trattò di una nascita tardiva, che scaturiva da alcune esigenze funzionali connesse allo sviluppo e al successo incontrato dalle nuove scuole, ma che assunse ben presto un ruolo fondamentale nel determinare i caratteri stessi dell'istituzione universitaria: basti pensare come la crescita stessa di università come Parigi, Oxford, Cambridge, Salamanca o Lovanio non sarebbe comprensibile senza considerare il ruolo che vi hanno assolto i collegi.

L'università è un'istituzione «bâtie en hommes», scrisse un giurista francese del Cinquecento[2]: si tratta di una definizione molto efficace che, ancora oggi, ci aiuta a comprendere come l'università apparisse ai contemporanei un'associazione di persone, di maestri e studenti liberamente consociati, sul modello delle corporazioni d'arti, ma sottolinea altresì il fatto che, a differenza di queste, essa non avvertì per lungo tempo la necessità di radicarsi stabilmente nell'ambiente cittadino, di dotarsi di una propria 'casa', sia per le lezioni, che si tenevano nell'abitazione del maestro o laddove questi trovava un ambiente idoneo, sia per le attività comuni (assemblee, elezioni, etc.), ospitate solitamente in qualche chiesa. Sotto questo profilo il collegio, che è innanzitutto un edificio, costituì la prima componente riconoscibile dell'università nel tessuto urbano, a testimoniare, a dispetto del turnover di maestri e studenti o delle frequenti secessioni universitarie, il radicamento dello Studio nella città[3].

[2] L'espressione è di Etienne Pasquier, cit. in Ch. H. HASKINS, *L'origine delle università*, in G. ARNALDI (ed), *Le origini dell'università*, Bologna 1974, pp. 33-34.

[3] K. RÜCKBROD, *Universität und Kollegium, Baugeschichte und Bautyp*, Darmstadt 1977; M. KIENE, *Die Grundlagen der europäischen Universitätsbaukunst*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 46, 1983, pp. 63-114; dello stesso, *Die italienischen Universitätspaläste des 17. und 18. Jahrhunderts*, in «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», 25, 1989, pp. 329-380.

Il collegio non è riconducibile ad un modello unitario, poiché le strutture e la formula organizzativa mutarono in virtù della funzione che esso era chiamato ad assolvere: vi furono collegi che si identificavano con uno Studio pubblico (come il *Trinity College* di Dublino o quelli scozzesi di St. Andrews, Glasgow o Aberdeen), altri ancora che accoglievano i membri di una facoltà come il *Collegium Maius* di Cracovia o il *Collegium Artistarum* di Heidelberg (per la facoltà d'arti), altri infine destinati ad ospitare studenti (che sono quelli che ci interessa maggiormente conoscere). Anche questi ultimi differivano al proprio interno in virtù dell'utenza: troviamo collegi destinati ad accogliere studenti di una certa facoltà, altri per giovani provenienti da una determinata diocesi o regione, altri ancora ove gli studenti erano selezionati sulla base di precisi requisiti censitari.

Uno storico inglese ha classificato i collegi in sette categorie[4] e, volendo, il numero di queste si potrebbe dilatare ulteriormente, ma sarebbe un esercizio utile solo ad evidenziare le differenti forme assunte da tale istituzione, a cominciare dalle denominazioni via via assunte (*domus*, *aula*, *bursa*, *contubernium*, etc.) e le sue molteplici finalità più che a ritrovare gli elementi di una comune identità. In questa sede accentrerò l'attenzione sui tratti comuni e sulla loro evoluzione in rapporto ai mutamenti dell'ambiente culturale e della società. Si tratta quindi di privilegiare una chiave di lettura che evidenzi i caratteri salienti assunti nel tempo da questa istituzione, quelli cioè che ne hanno connotato il ruolo sia in rapporto alla propria specifica utenza, che rappresentava solo una parte del mondo studentesco (e talvolta una parte con requisiti ben precisi), sia con riguardo alle interazioni che si stabilirono di volta in volta fra Collegio e Studio.

2. Le tradizionali storie dell'Università fissano la data di nascita del collegio al 1180, allorché un pellegrino inglese, soffermatosi a Parigi durante il rientro dalla Terrasanta, ac-

[4] J.M. FLETCHER, *The History of academic Colleges: Problems and Prospects*, in *I Collegi universitari in Europa*, cit., pp. 13-22.

quistò una camerata dell'Hôtel-Dieu destinandola ad accogliere 18 «scholares clerici»[5]. I destinatari di quest'atto caritatevole dovevano quindi possedere alcuni precisi requisiti, essere scolari e chierici, ma anche trovarsi in condizioni di bisogno. In realtà il Collège des Dix-huit – che restò in vita fino alla fine dell'Ancien-Régime quando fu annesso, al pari di altri collegi di modeste dimensioni, al Collège Louis-le-Grand – non fu, al momento della sua nascita, un collegio vero e proprio ma tale divenne in seguito, come appare già negli statuti del 1330, quando oramai il panorama di queste fondazioni si era infittito e le esperienze compiute avevano assunto un indirizzo preciso. Già in queste prime esperienze è possibile cogliere alcune caratteristiche che consentono di delineare i connotati del collegio universitario medievale.

Funzione fondamentale del collegio era quella di ospitare studenti, al pari di quanto, nelle città universitarie, facevano alberghi, ospedali o conventi, sotto la pressione di una domanda di ospitalità che era impossibile quantificare preventivamente e che era soggetta a variazioni stagionali e a congiunture imprevedibili. Rispetto agli altri luoghi di accoglienza, il collegio dispensava questo servizio gratuitamente e quindi doveva disporre di un proprio patrimonio o di una rendita stabile che consentisse di dotarsi delle strutture necessarie e di assicurarne permanentemente il funzionamento. La dotazione patrimoniale costituì un requisito preliminare e la sua ampiezza determinò le caratteristiche strutturali del collegio, dalle dimensioni e dal pregio architettonico dell'edificio fino al numero dei convittori e del personale di servizio. La struttura collegiale del sistema universitario inglese, che nel corso della prima età moderna assunse l'assetto che ancora oggi ci è noto, fu resa possibile proprio in virtù dell'imponente proprietà fondiaria accumulata che consentì di annoverare i collegi di Oxford e Cambridge tra i più ragguardevoli latifondisti del Paese[6]. La capacità economica

[5] Cfr. ad es. H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, a cura di F.M. POWICKE-A.B. EMDEN, Oxford 1936, I, pp. 500-502.

[6] Sulle Università e *colleges* inglesi vedi dapprima la recente sintesi di C.L. BROOKE-J.R.L. HIGHFIELD, *Oxford and Cambridge*, Cambridge 1988.

del fondatore costituì quindi una variabile di primaria importanza: sovrani e pontefici furono tra i fondatori più generosi, destinando a tale scopo non solo quote del proprio patrimonio ma soprattutto le rendite di beni demaniali o di benefici ecclesiastici. Se quelli furono all'origine di alcuni dei collegi più famosi (si pensi ai vari King's o Queen's College) la diffusione capillare dei collegi nelle città universitarie fu la conseguenza di un'adesione ben più partecipata che vide coinvolti esponenti della nobiltà e della gerarchia ecclesiastica ma anche ricchi borghesi, mercanti, professionisti o docenti universitari, con la distinzione significativa che quasi mai si trattava di individui residenti nella città ove il collegio sarebbe stato eretto, e ciò non tanto per la ricorrente conflittualità dei rapporti fra ambiente accademico e mondo cittadino, quanto piuttosto per il fatto che i collegi erano destinati ad accogliere studenti forestieri.

A partire dal Trecento i collegi figurano sempre più spesso fra i destinatari della beneficenza istituzionalizzata: frequente è il caso di istituti fondati per favorire gli studi di giovani originari di un determinato territorio, spesso quello ove il fondatore aveva esercitato una giurisdizione civile od ecclesiastica o dal quale aveva comunque ricavato un utile economico. La salvezza dell'anima appare come la motivazione formale dell'atto caritativo ma, al di là delle formule di rito, gli atti di fondazione e i lasciti testamentari a favore dei collegi costituiscono un sicuro indizio del credito di cui oramai godeva questa istituzione.

Per aspetti più particolari sulle singole sedi e periodi: *History of the University of Oxford* e soprattutto il III volume J. McCONICA (ed), *The Collegiate University*, Oxford 1986; *History of the University of Cambridge*, I: D.R. LEADER (ed), *The University to 1546*, Cambridge 1988; H.C. PORTER, *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge 1958; M.H. CURTIS, *Oxford and Cambridge in Transition, 1558-1642*, Oxford 1959; H.F. KEARNEY, *Scholars and Gentlemen: University and Society in Pre-Industrial Britain, 1500-1800*, London 1970; J.D. TWIGG, *The University of Cambridge and the English Revolution, 1625-1688*, Woodbridge 1990. Per i collegi medievali inglesi si rinvia ad alcune recenti monografie: A.B. COBBAN, *The King's Hall within the University of Cambridge in the Later Midddle Ages*, Cambridge 1969; C.N.L. BROOKE, *A History of Gonville and Caius College*, Woodbridge 1985; J. TWIGG, *A History of Queens' College, Cambridge, 1448-1986*, Woodbridge 1987.

Come abbiamo visto in precedenza, i collegi furono inizialmente destinati a fornire un aiuto materiale ai chierici poveri ma anche quando l'ospitalità fu estesa agli studenti laici il requisito della povertà costituì il tratto comune agli ospiti dei collegi: si trattava talora di chierici sprovvisti di un beneficio ecclesiastico, comunque sempre di giovani studenti le cui famiglie non disponevano dei mezzi economici sufficienti a sostenere il costo degli studi. La popolazione universitaria del medioevo era socialmente eterogenea, al pari del mondo ecclesiastico cui appartenevano molti dei suoi membri, e in generale si può osservare che la povertà non costituì per gli intellettuali un fattore di discriminazione[7]. Come ha osservato Jacques Le Goff, l'università introdusse nella società occidentale un principio di promozione sociale fondato sul merito individuale[8]: l'esame e il conferimento dei gradi accademici, che costituiscono l'approdo finale della carriera dello studente, comportano l'ingresso in un nuovo status, sovvertendo i tradizionali meccanismi di selezione fondati sulla nascita e sulla ricchezza. Lo *Studium* è un nuovo centro di potere che si affianca a quello monarchico e clericale, che impone proprie originali regole di selezione dal cui novero era comunque escluso il fattore censitario. Sotto questo profilo, il collegio si affiancò ad altre forme di solidarietà concreta presenti negli studi pubblici (come la dispensa dalle costose tasse di laurea), fornendo a studenti di modesta condizione sociale, di origine contadina o appartenente alla piccola borghesia urbana, l'opportunità e i mezzi materiali

[7] Sulla povertà fra gli studenti universitari, si veda: J. PAQUET, *L'universitaire «pauvre» au Moyen Age. Problèmes, documentation, question de méthode*, in *Les universités à la fin du Moyen Age*, Louvain 1978, pp. 399-425; dello stesso, *Coût d'études, pauvreté et labour: fonctions et métiers d'étudiants au Moyen Age*, in «History of Universities», II, 1982, pp. 15-52; M. DITSCHE, *Scholares pauperes. Prospettive e condizioni di studio degli studenti poveri nelle università del medioevo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 5, 1979, 43-54; R.C. SCHWINGES, *Pauperes an deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 8, 1981, 285-309.

[8] J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano 1989, p. III dell'introduzione alla seconda edizione italiana.

per effettuare quell'ascesa sociale che il conseguimento dei gradi accademici poteva consentire.

La nuova istituzione nacque dunque come appendice delle scuole universitarie, come struttura sussidiaria, anche se pienamente autonoma da quelle, destinata ad accogliere una parte soltanto della popolazione studentesca, quella che poteva vantare quei requisiti che erano dettagliatamente indicati nell'atto di fondazione e registrati poi negli statuti: il luogo di origine, poiché spesso l'ammissione era riservata ai giovani residenti in una determinata regione o diocesi (come il Collège des Lombards, quello des Ecossais o des Allemands a Parigi; il Collegio Avignonese o il Collegio di Spagna a Bologna; la Beams Hall di Oxford – per studenti boemi –; il Collegio Lituano di Praga; etc.), gli studi compiuti (quelli di livello inferiore, «in grammaticalibus» di solito o «in grammaticalibus et in summulis et parvis logicalibus», come precisarono, nel 1430, i più esigenti amministratori del Collège de Seez[9]), condizioni economiche precarie («pauperes scolares», «filius plebei», «vor arme Schuler»[10] etc.), età (un dato molto variabile, dagli otto-nove anni fino ai sedici[11] in alcuni casi, superiore ai quindici nella maggior

[9] PH. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari 1968, p. 185. Analoghe prescrizioni nel Collège de Navarre (J. LAUNOY, *Regii Navarrae Gymnasii Parisiensis Historia*, Parigi 1677, I, pp. 31, 34); nel Collège de Bourgogne (M. FELIBIEN-G.A. LOBINEAU, *Histoire de la Ville de Paris*, Parigi 1725, V, p. 639) o nel Collège Marmoutier (*ibidem*, III, p. 396).

[10] Cfr. J.F. HAUTZ-K.A. VON REICHLIN-MEIDEGG, *Geschichte der Universität Heidelberg*, Mannheim 1864, II, p. 363 (ci si riferisce qui al Collegium Dyonisianum di Heidelberg).

[11] «Item predicti pueri ponentur in dicta domo, et recipientur de legitimo matrimonio procreati in pupillari etate existentes, videlicet octo vel novem annorum vel circa, non difformes in aliqua sui parte, abiles ad docendum ... Nec ultra festum beati Johannis Baptiste, immediate sequens decimum sextum annum etatis sue complectum, remanebunt; nec morabuntur in dicta domo qua etate consueverunt communiter inclinare ad malum» (Statuti del Collège de Hubant, pubblicati in appendice a A.L. GABRIEL, *Student Life*, cit., pp. 322-323). Analoghe le disposizioni del Collège des Bons-Enfants: «nullus extra sexdecim vel citra novem recipiatur» (cit. in E. CAULY, *Histoire du Collège des Bons-Enfants*, Reims 1885, p. 657). Si trattava con ogni evidenza di collegi che si curavano di fornire una

parte, in altri casi ancora stabilita sulla base della durata del corso degli studi)[12].

Va osservato che, se esaminati sotto il profilo quantitativo, quello cioè della capacità di assorbimento della domanda di assistenza, i collegi medievali rappresentavano una risposta decisamente insufficiente anche per quella parte della popolazione universitaria che necessitava di un aiuto materiale: alla fine del XIII secolo erano stati creati solo venticinque collegi (di cui ben diciannove si trovavano a Parigi) e dopo due secoli le fondazioni erano circa duecento[13], alcune delle quali rimaste incompiute, di fronte a sessantatre città universitarie e, nella maggior parte dei casi, si trattava di piccole comunità, con un ridotto numero di borsisti[14].

preparazione pre-universitaria e che per questa ragione alcuni non includono nel novero dei collegi universitari (vedi ad es. J.M. FLETCHER, *The History of Academic Colleges*, cit., p. 14), ma, come ha osservato Ph. Ariès, gli scolari di grammatica, solitamente fanciulli, erano comunemente frammisti agli scolari di filosofia (*Padri e figli*, cit., 187) e pertanto fino a quando il corso grammaticale-retorico non assumerà uno stabile carattere propedeutico agli studi universitari veri e propri, fenomeno che maturerà su scala europea solo a partire dal XVI secolo, appare impropria una separazione di tali collegi dagli altri. Un esempio di classi di età fra loro molto divaricate ci è fornito da un elenco di studenti che frequentarono l'Università di Wittenberg nel corso del XVI secolo, le età dei quali si dispongono fra gli 11 e i 26 anni (ma vi è anche il caso di un fanciullo di 6 anni): O. e M. GINGERICH, *Matriculation Ages in Sixteenth-Century Wittenberg*, in «History of Universities», VI, 1986-1987, pp. 135-137.

[12] «Ne aliquis scolarium in domo nostra quasi perpetuo illic in ocio mansurus securus doctus fiat an non, promoveatur an non, desideat negligens vel tardus. Volumus et statuimus quemcunque studentem in sacra pagina ad decimum annum, in altera iurium ad septimum in medicinis ad sextum in artibus liberalibus quartum annum a die ingressus sui in domum continue computandum in eadem locum habeat...», cit. in J.H. BECKMANN-R. FEGER-J. KEREK (edd), *Statuta Collegii Sapientiae. Satzungen des Collegium Sapientiae zu Freiburg im Breisgau 1497*, Faksimile Ausgabe, Lindau-Konstanz 1957, p. 86.

[13] J. VERGER, *Collegi e Università*, cit., p. 7.

[14] Sulla ricettività dei collegi italiani medievali fissata negli atti di fondazione o negli statuti, cfr.: P. DENLEY, *The Collegiate Movement*, cit., pp. 75-76. Va tuttavia precisato che il numero reale delle presenze era spesso inferiore a quello sancito negli statuti, in conseguenza della progressiva svalutazione delle rendite.

All'interno dell'eterogeneo mondo delle università medievali, ogni collegio si caratterizzava in virtù dell'intento che aveva mosso il fondatore. In un primo momento non è infrequente incontrare una spiccata attenzione verso gli studenti più giovani, quelli delle scuole d'arti, che costituivano la componente più debole del mondo delle scuole: alcuni collegi erano espressamente riservati a loro, come il Collège des Bons-Enfants di St. Honoré o il Collège de Hubant, mentre in altri casi, nei collegi che ospitavano studenti di medicina, diritto o teologia, agli studenti d'arti e soprattutto a quelli del corso grammaticale-retorico era riservata una quota delle borse di studio. Quest'ultima soluzione appare adottata con sempre maggior frequenza a Parigi proprio per il prestigio che qui ebbero gli studi della Facoltà d'arti: nel 1304 nel Collège de Navarre 20 borse erano riservate agli studenti di grammatica, 30 a quelli di filosofia e 20 agli studenti di teologia[15]; anche il Collège de Harcourt o il Winchester College si preoccupavano principalmente degli studenti dei corsi inferiori ed anche in Italia molti dei collegi creati nel corso del medioevo avevano una quota dei posti riservata agli studenti d'arti come il Collegio Bresciano e il Collegio di Spagna per Bologna, i collegi Zanetini, Campi e Spinelli per Padova, la Sapienza di Siena o il Capranica di Roma, ecc.[16].

Frequente è il caso in cui, accanto alle piazze riservate agli studenti d'arti, ve ne fossero altre per gli studenti di teologia e diritto canonico, evidenziando in tal modo che, ancorché non dichiarato espressamente, il collegio mirava ad incentivare il livello di preparazione culturale del clero secolare. Questo obiettivo era ancor più evidente in quei casi ove l'intero collegio era riservato ai soli studenti di teologia, come il Collège de Sorbonne o il Collège de Rouen per Parigi, il Queen's College di Oxford o il Collegio Torrisani di Padova. Si trattava in sostanza di una risposta del clero secolare al ruolo preponderante che gli Ordini mendicanti e

[15] Ph. ARIÈS, *Padri e figli*, cit., p. 188.

[16] P. DENLEY, *The Collegiate Movement*, cit., pp. 75-76.

monastici (francescani, domenicani, cistercensi, premonstratensi) avevano assunto nel campo della teologia e all'attenzione portata da quelli alla formazione intellettuale dei propri membri[17]. La stessa genesi del collegio va posta in relazione all'insediamento di queste scuole – gli *Studia generalia* dei religiosi – nell'ambiente urbano e alla contestuale creazione di strutture, i collegi dei religiosi (detti talora 'collegi priorati'), destinate ad ospitare gli *scholastici*. Anche se mancano ancora approfondimenti mirati su questa matrice monastico-regolare dei collegi secolari, è un fatto che le analogie fra le due istituzioni sia per l'assetto istituzionale sia per l'impianto organizzativo sono molteplici. Peraltro i legami fra l'ambiente ecclesiastico e il multiforme mondo dello Studio furono particolarmente stretti nel caso dei collegi universitari: alla fine del Quattrocento ben sette dei dieci collegi che operavano ad Oxford erano stati fondati da esponenti della gerarchia ecclesiastica[18] e alla stessa categoria appartenevano i fondatori di più della metà dei 70 collegi che erano stati creati fino ad allora a Parigi[19], mentre lo stesso fenomeno è riscontrabile in Spagna come in Italia, dove le fondazioni più prestigiose – dal Collegio di Spagna di Bologna al Castiglioni di Pavia al Pratense di Padova – si devono ad esponenti del clero. Significativa appare anche l'intensificazione di nuove fondazione nell'età dei concili di Costanza e di Basilea, che costituì il momento più alto toccato dal rapporto fra le università e i gruppi dirigenti della Chiesa. Il fenomeno peraltro non si esaurì con il medioevo e basterà a questo proposito richiamare l'esempio dei collegi parigini, dalla rifondazione della Sorbona, ad opera di Richelieu, alla creazione del Collège des Quatre-Nations, voluta dal Maza-

[17] Su questo tema si rinvia a: *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)* (Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XVII), Todi 1978 e in part. *Panorama geografico, cronologico e statistico sulla distribuzione degli Studia degli ordini mendicanti*, pp. 35-149; J. VERGER, *«Studia» et universités*, pp. 173-203; G. BARONE, *La legislazione sugli «Studia» dei Predicatori e dei Minori*, pp. 205-243.

[18] Vedi A.B. COBBAN, *Episcopal Control in the Mediaeval Universities of Northern Europe*, in «Studies in Church History», V, 1969, pp. 16 ss.

[19] H. RASHDALL, *The Universities of Europe*, cit., I, pp. 536-539.

rino, al ruolo assunto dal Collège de Clermont, poi Collège Louis-le-Grand, ad opera dei gesuiti.

Tuttavia quello che interessa qui richiamare non è tanto l'incremento che gli esponenti del clero diedero alle nuove fondazioni, quanto gli stretti legami che fin dall'origine del collegio furono stabiliti con il mondo ecclesiastico: A. Cobban a questo riguardo ha scritto che «i collegi sono i barometri della penetrazione ecclesiastica nelle università»[20], un giudizio che allude alle molteplici forme attraverso cui la Chiesa stabilì forme di controllo sui collegi e sui propri ospiti al fine di influenzare il mondo universitario. Questa azione si esercitò innanzitutto sull'organizzazione interna dei collegi e sulla vita dei convittori: la redazione degli statuti fu spesso affidata a giuristi ecclesiastici e la loro approvazione fu normalmente sottoposta all'autorità episcopale. La selezione dei borsisti fu spesso riservata ai vescovi di quelle diocesi da cui provenivano i convittori e lo stesso diritto di visita fu solitamente esercitato dall'autorità ecclesiastica, fissando in tal modo i presupposti di una sovrintendenza che si spingeva ben al di là del controllo degli atti amministrativi dei collegi.

3. Questa azione della Chiesa mirava, come si è detto, ad influenzare l'ambiente universitario e pertanto si tratta di valutare quali ne siano stati gli esiti. In una fase iniziale gli statuti disegnano spesso una comunità per più versi simile a quella conventuale che richiama quei 'collegi-priorati' ricordati sopra. D'altronde nel medioevo il collegio-tipo non si differenziava molto da un qualsiasi ente ecclesiastico che dispensava benefici, che potevano essere temporanei – come le borse per gli studenti – o permanenti (i posti riservati a chi aveva acquisito gradi accademici, come i *fellows*), del tutto simili alle capellanie scolastiche ove il rapporto fra i doveri religiosi e di insegnamento era solo invertito[21]. Fra gli

[20] A.B. COBBAN, *The Role of Colleges*, cit., p. 66. Questa valutazione è condivisa da P. DENLEY, *The Collegiate Movement*, cit. pp. 60-61.

[21] Vedi A.B. COBBAN, *The Role of Colleges*, cit., p. 50.

obiettivi espressi dai fondatori emergono innanzitutto quelli di ordine spirituale e pedagogico: le disposizioni disciplinari miravano a regolamentare una comunità che spesso era composta di chierici tonsurati ai quali si voleva fornire una regola di vita comunitaria. La stessa formula di fondazione talora richiamava esplicitamente ideali di vita evangelici, come nel Jesus College di Cambridge, ove il fondatore fissò a tredici il numero dei *fellows*, tredici come la prima comunità cristiana, Gesù e i dodici apostoli[22]. Anche il modello di vita disegnato dagli statuti si ispirava a modelli di intensa religiosità, come nel caso del Collège de Hubant di Parigi. Accanto alle norme sulla vita liturgica e le attività devozionali (le preghiere, la partecipazione alle processioni, il pellegrinaggio annuale alle 34 chiese della città, etc.)[23], i borsisti erano impegnati con puntigliosa precisione ad esercitarsi, pressoché quotidianamente, nelle opere di misericordia corporale: distribuire ogni giorno cinque scodelle di zuppa e tre forme di pane[24], donare ai poveri nella ricorrenza di Ognissanti venti paia di scarpe[25] e in occasione della festa del patrono del fondatore imbandire la tavola del collegio per venti poveri[26], distribuire calzature e abiti smessi, aiutare i malati dell'Hôtel-Dieu, i carcerati dello Châtelet e soccorrere i pellegrini[27].

Le prescrizioni richiamano un paradigma di matrice monastico-clericale: a chi studia è necessario non solo l'ingegno, ma anche un'applicazione costante e una disciplina appropriata, prescriveva già Ugo di San Vittore nel *Didascalicon*[28], e questo invito appare recepito pienamente nella minuta

[22] Cfr. A.L. GABRIEL, *Motivations of the Founders of Mediaeval Colleges*, cit., p. 212.

[23] A.L. GABRIEL, *Student Life*, cit., pp. 199-212.

[24] *Ibidem*, pp. 160, 330, 333.

[25] *Ibidem*, pp. 161, 332-333.

[26] *Ibidem*, pp. 161-334-335.

[27] *Ibidem*, pp. 162-166.

[28] UGO DI S. VITTORE, *Didascalicon*, III, 6.

serie di regole che scandivano i tempi e le modalità delle attività liturgiche, delle devozioni quotidiane, delle opere di misericordia, dello studio, dei rapporti fra i membri della comunità.

Accanto a questo modello di collegio, tipico delle università con una marcata componente ecclesiastica, ove lo studente, al pari dei giovani *scholastici* delle comunità monastico-clericali, è posto in posizione totalmente subordinata rispetto alle altre componenti del collegio (maestri, rettore, amministratori, visitatori, etc.), va segnalata la presenza di una formula che se ne discosta significativamente. In questo secondo caso al borsista è assegnato un ruolo più attivo e responsabile, una partecipazione alle scelte del governo della comunità e alla gestione del patrimonio del collegio. È questa una formula tipica di quelle sedi universitarie ove il cosiddetto «potere studentesco» era riuscito ad esprimersi in forme più compiute, come nelle università italiane o, più in generale, in quelle modellate sulla scorta dello Studio bolognese e delle sue *universitates scholarium*[29]. Valga per tutti l'esempio del Collegio di Spagna creato dal cardinale Egidio Albornoz nel 1368: la scelta è motivata dalla sua rappresentatività poiché, come ha dimostrato B.M. Marti che ne ha studiato gli statuti, le analogie con gli ordinamenti di altri collegi (in particolare con quelli dell'Europa meridionale) sono molteplici, dal Collège de Saint Martial di Tolosa al Collège de Saint Ruf di Montpellier, dal Collegio Gregoriano di Bologna alla Sapienza di Siena, fino al Colegio de San Bartolomé di Salamanca e agli altri *colegios majores* spagnoli[30].

[29] Cfr. P. KIBRE, *The Nations in the Medieval Universities*, Cambridge 1948; G. ROSSI, *«Universitas scholarium» e Comune (sec. XII-XIV)*, in «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna», NS, I, 1956, pp. 173-266; P. KIBRE, *Scholarly Privileges in the Middle Ages. The Rights, Privileges and Immunities of Scholars and Universities at Bologna-Padua-Paris-Oxford*, Cambridge 1961; W. STEFFEN, *Die studentische Autonomie im mittelalterlichen Bologna*, Bern 1981.

[30] B.M. MARTI, *The Spanish College at Bologna in the Fourteenth Century*, Philadelphia 1966, pp. 24, 36 ss., 68.

L'importanza che l'insegnamento del diritto aveva avuto nella genesi stessa dello Studio bolognese aveva influenzato la composizione della popolazione studentesca: gli studenti erano in larga parte secolari e la loro classe di età era, in linea di massima, superiore a quella ove il baricentro dello Studio era costituito dalla facoltà d'arti, frequentata normalmente dai più giovani. Qui le università studentesche non erano generiche forme di aggregazione, o di mutua solidarietà, ma una componente centrale nella vita dello Studio («Studium scolarium», secondo l'espressione degli statuti universitari bolognesi[31]), dotate di proprie magistrature, governate da un rettore-studente che prevaleva per dignità sullo stesso cancelliere dello Studio: l'arcidiacono[32]. Questo carattere, così originale dell'assetto organizzativo dello Studio bolognese, influenzò l'ordinamento dei locali collegi studenteschi. Nel Collegio di Spagna il rettore era uno dei borsisti: esso doveva avere più di venticinque anni di età ed essere di condizione clericale[33], un requisito necessario per esercitare il governo di una comunità che poteva includere giovani chierici; affiancato da due consiglieri, anch'essi borsisti del Collegio, esso era il responsabile dell'amministrazione del patrimonio, della disciplina interna, del comporta-

[31] Cfr. gli statuti del 1432 dell'università dei giuristi: C. MALAGOLA (ed), *Statuti delle Università e dei collegi dello Studio bolognese*, Bologna 1888, p. 153.

[32] Sui privilegi delle università studentesche bolognesi si vedano: G. ROSSI, *«Universitas scholarium» e Comune*, cit.; W. STEFFEN, *Die studentische Autonomie*, cit.; dello stesso, *Il potere studentesco a Bologna nel secolo XII e XIV*, in *Università e società nei secoli XIII e XVI*, Pistoia 1982, pp. 177-187; R. GRECI, *L'associazionismo degli studenti dalle origini alla fine del XIV secolo*, in G.P. BRIZZI-A.I. PINI (edd), *Studenti e università degli studenti dal XII al XIX secolo* (Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna, NS, VII), Bologna 1988, pp. 13-44; A. DE BENEDICTIS, *La fine dell'autonomia studentesca tra autorità e disciplinamento*, *ibidem*, pp. 193-223.

[33] «Nec in hac parte aliqua excusacio seu excepcio, dummodo vicesimum quintum sue etatis annum atingerit et clericus extiterit, admictatur; quia in isto collegio, prout in plurimum erit maior numerus clericorum, et laycis clericos obsequendi manet necessitas non auctoritas imperandi» (B.M. MARTI, *The Spanish College*, cit., p. 241).

mento del personale di servizio e degli stessi cappellani destinati all'assistenza spirituale dei giovani ospiti[34]. Spettava poi all'assemblea dei borsisti scegliere e nominare il maestro destinato a ricoprire la cattedra interna di teologia[35], una prassi questa che richiama il diritto esercitato dagli studenti bolognesi, fin verso la metà del XIV secolo, di nominare i propri docenti[36].

L'autogoverno del collegio fu quindi un fenomeno speculare all'autogoverno della comunità studentesca dello Studio: il declino di quest'ultima, della tradizionale *libertas scholarium*, che cominciò a manifestarsi a partire dal XV secolo, si accompagnò ad un'analoga evoluzione all'interno dei collegi con il progressivo restringimento delle forme di autogoverno, giungendo infine a «sostituire alla figura del rettore/studente, eletto e controllato dai compagni, un'autorità esterna, dotata di ampi poteri, compito affidato solitamente ad un ecclesiastico»[37].

4. L'impatto dell'umanesimo sulle università[38] non mancò di produrre effetti di grande rilievo per la storia intellettuale e per l'ordinamento della didattica universitaria: il mondo

[34] Cfr. ad es.: «De possessionis visitandis per rectorem et ceteros scolares et pena negligentibus imponenda»; «Quales esse debent scolares et capellani circa mores et scienciam; et quod omnis honestas observetur circa ornamenta corporis, et peccantes evangelice moneantur, nisi se correxerint rectori fiat denuntiacio» (*ibidem*, pp. 306-312).

[35] «Item circa regimen theologorum ordinamus et statuimus quod nullus magister vel bachalarius possit assumi ad lecturam aliquam in hac domo nisi a rectore, consiliariis et collegio eligatur» (*ibidem*, p. 268).

[36] *Storia dell'Università di Bologna*, I: A. SORBELLI, *Il medioevo*, Bologna 1944, pp. 166-175. A memoria di tale prassi restarono iscritte nei *rotuli* dello Studio alcune *lecturae universitatis* i cui docenti venivano scelti dagli scolari.

[37] M. ROGGERO, *I collegi universitari in età moderna*, in G.P. BRIZZI-A. VARNI (edd), *L'Università in Italia fra età moderna e contemporanea. Aspetti e momenti*, Bologna 1991, p. 121.

[38] Cfr. E. GARIN, *La concezione dell'Università in Italia nell'età del Rinascimento*, in *Les universités européennes du XIV au XVIII siècle. Aspects et problèmes*, Genève 1967, pp. 84-93.

accademico più conservatore operò un'ostinata resistenza al sovvertimento che il movimento umanistico produceva nello statuto e nella didattica delle discipline tradizionali e ostacolò a lungo l'introduzione nel recinto degli studi pubblici delle nuove discipline (ebraico, greco, matematiche, scienze naturali) e le innovazioni introdotte dalla moderna astronomia, dalla scienza anatomica, dal vaglio storico-filologico del diritto romano classico[39]. Spesso questi conflitti favorirono la nascita di nuovi baricentri della vita intellettuale, provocando l'emigrazione dalle aule dei pubblici Studi di numerosi esponenti del movimento umanistico e la nascita contemporanea di accademie, *sodalitates*, cenacoli informali che divennero il fulcro della ricerca d'avanguardia.

I collegi non potevano restare estranei a questa temperie ed anzi, in alcuni casi, si rivelarono, da Cracovia a Oxford, i luoghi ideali del rinnovamento culturale e fra le conseguenze di maggior rilievo per il rapporto collegio-università dobbiamo sottolineare la crescente importanza che le attività didattiche assunsero nei confronti dell'insegnamento impartito nelle aule universitarie, come sintomo della crisi che attraversava la tradizionale organizzazione didattica.

Come si è visto in precedenza, non era inusuale che i collegi universitari avessero al proprio interno uno o più maestri. Si trattava però di presenze che avevano generalmente lo scopo di fornire un insegnamento di carattere propedeutico o di supporto e di approfondimento all'insegnamento dei pubblici lettori. Ben diversa fu la dinamica che maturò a partire dagli inizi del XV secolo, che coincise con un momento di grande espansione dei collegi, e che determinò la progressiva concentrazione degli insegnamenti al loro interno: «quando le lezioni di umanità si trapiantarono un po' per volta nei collegi, anche quelle di filosofia fecero altrettanto», rievocava un giurista francese a giochi oramai fatti, e Pietro Ramo ricordava di aver assistito alle ultime lezioni dell'unico letto-

[39] Cfr. G.P. Brizzi-J. Verger (edd), *Le Università dell'Europa. Dal Rinascimento alle riforme religiose*, Milano 1992.

re pubblico rimasto nelle scuole della rue de Fouarre[40]. Il fenomeno, come vedremo meglio più avanti, non fu però generalizzato, o quantomeno non ebbe ovunque l'effetto di disarticolare l'insegnamento pubblico. Per il momento basta sottolineare che nei collegi il problema della formazione intellettuale dei propri ospiti assunse una posizione centrale all'interno degli obiettivi da perseguire: questa evoluzione ne modificò in modo sostanziale la funzione e il ruolo. Non si trattò di fornire a giovani indigenti i soli mezzi materiali necessari a uno studente, ma ci si occupò direttamente dello svolgimento degli studi dei propri borsisti, assicurando loro maestri capaci, e si crearono le condizioni migliori per consentire loro di svolgere l'intero corso e di acquisire infine i gradi accademici.

Il *Collegium Sapientiae* di Friburgo i. B., fondato nel 1496 da Johann Kerer, riflette già, nell'articolazione dei suoi statuti, questa nuova preoccupazione per gli aspetti più minuti della formazione intellettuale dei giovani borsisti. Negli *Statuta Collegii Sapientiae*, accanto alle disposizioni sull'organizzazione della vita collettiva e sull'amministrazione del collegio, accanto alle regole di comportamento e di disciplina e alle prescrizioni sulle pratiche devozionali, vi sono ben 15 articoli espressamente dedicati a regolamentare le attività di studio dei giovani ospiti. In quelli non ci si limita ad auspicare una generica sollecitudine dei giovani allo studio ma è prescritto con cura il comportamento ideale al quale ogni ospite deve conformarsi e le rispettive pene in caso di ogni minima trasgressione. La durata della permanenza in collegio era commisurata agli studi che ciascun borsista aveva scelto di svolgere – quattro anni per le arti liberali, sei per la medicina, sette per il diritto e dieci infine per la teologia[41], il tempo minimo previsto dagli statuti universitari per conseguire i gradi accademici. Ciascuno era tenuto a studiare

[40] P. DE LA RAMÉE, *Advertissements sur la reformation de l'Université de Paris au Roy*, Paris 1562, pp. 38-39.

[41] Cfr. «Quanto tempore scolaris dictum in domum assumptus in ipsa sustentari debeat», in J. KERER, *Statuta Collegii Sapientiae*, cit., p. 86.

«totis viribus», a frequentare con assiduità le lezioni ordinarie, le ripetizioni, le dispute e due volte la settimana i giovani venivano interrogati dal rettore sulla regolarità dell'impegno scolastico. Ad ogni infrazione corrispondeva una pena adeguata: dalla privazione del vino o del cibo per chi non frequentava con assiduità le lezioni e le altre attività didattiche stabilite dalle autorità accademiche[42], fino all'espulsione definitiva dal collegio per quanti manifestassero negligenza verso lo studio o indugiassero nell'ozio o, anche soltanto, si ostinassero ad impiegare la lingua volgare nei dialoghi con i compagni[43]. In un periodo in cui lo svolgimento degli studi era ancora improntato ad una forte irregolarità, il collegio affermava come valori positivi della condizione studentesca il profitto e il merito individuale.

L'attenzione che i fondatori e gli amministratori posero alla regolarità dello svolgimento degli studi, accreditò il collegio come la formula ideale per ogni studente volonteroso e costituì uno dei fattori principali della fortuna di questa istitu-

[42] La regolarità dell'impegno dei singoli borsisti veniva accertata periodicamente dal rettore del collegio: «Preterea volumus et statuimus presidentem bis in ebdomada scolares domus nostre per iuramentum sibi prestitum singulos diligenter neglectores huismodi inquirere cui presidenti teneantur ad predicta et alia statuta quocies ab eis per Presidentem prefatum interrogari contigerit pure sincere et fideliter respondere» (*ibidem*, p. 82). Le pene erano indicate con minuziosa precisione negli statuti: «Idem volumus de Baccalaureis arcium ut singulas et magistrorum ordinarias et Baccalauriorum disputaciones dominicales visitent sub pena privacionis vini in duabus refectionibus proximis» (*ibidem*, p. 84). «Haurit enim aquas cribro qui discere vult sine libro, quod si quis hoc saluberrimum preceptum dolose transgressus fuerit integro die panem et vinum de bonis domum non capiat» (*ibidem*, p. 82). Cfr. inoltre «De modo studendi in artibus liberalibus et disputacionum visitacione», «De disputacione domus privata», «Quanto tempore scolaris dictum in domum assumptus in ipsa sustentari debeat», etc. (*ibidem*, pp. 82-92).

[43] «Si quis vero pertinax barbaricum suum os comprimere noluerit omnium commodorum domus nostre exors de domo nostra ne grege ingenuum sua rudi barbarie inficiat eijciatur» (*ibidem*, p. 80). «Alioquin si negligens in facultate sua predicta deprehensus fuerit pocius ocio torpescens quam dicto in tempore promoveri studens tempore sibi statuto vel eciam ante, ad executorum nostrorum arbitrium remotus et separatus a domo nostra habeatur et existat atque alius modo forma et ordine scolaris in eius loco surrogari [possit ac debeat]» (*ibidem*, p. 86).

zione nella prima età moderna. Un autentico movimento di opinione accompagnò e fece maturare i mutamenti fondamentali[44]: da quel momento le porte dei collegi furono aperte anche a convittori a pagamento, sia per il credito che la formula del collegio stava riscuotendo presso l'opinione pubblica sia per riassestare, attraverso l'imposizione di costose rette, le finanze dei collegi, sempre più gravate dall'assottigliamento che l'inflazione, le crisi economiche o gli errori di gestione avevano prodotto alle rendite patrimoniali.

Si trattò di un'evoluzione che maturò lentamente ma i cui frutti erano ben visibili alla fine del Cinquecento. Dapprima la preoccupazione di difendere i diritti dei borsisti poveri fu salvaguardata con cura[45], ma col tempo essa venne sopraffatta dagli effetti di quella rivoluzione delle strategie educative tradizionali che convogliò i membri del ceto privilegiato nelle aule universitarie. Esemplare, a questo riguardo, appare il caso dei *colleges* inglesi ove il mutamento che questa evoluzione produsse nella composizione sociale degli ospiti dei collegi, sovvertì il rapporto fra borsisti e pensionanti: i membri del Magdalen College entrati fra il 1575 e il 1605 erano per il 63% dei casi pensionanti, cifra che sale al 93% nel caso dell'Exeter College e al 94% per l'University College[46].

Questi cambiamenti, congiunti al nuovo ruolo didattico assunto dal collegio, in alcuni casi ne fecero un punto di riferimento anche per una quota considerevole di utenza esterna, quella che era ospitata in collegi di piccole dimensioni e

[44] Cfr. Ph. ARIÈS, *Padri e figli*, cit. p. 178.

[45] Si vedano ad esempio gli statuti del collegio di Dormans-Beauvais: «Se ci fossero scolari dabbene estranei al collegio che desiderassero abitarci e viverci a loro spese coi nostri borsisti, sotto l'autorità dei maestri... secondo la consuetudine di certi collegi parigini, permettiamo che vengano ammessi, purché la loro ammissione non leda in nulla i borsisti titolari; non li privi della camera, non ne intralci l'abituale regime di vita, non arrechi pregiudizio all'ordine generale della casa» (cit. da Ph. ARIÈS, *Padri e figli*, cit., p. 189).

[46] J. MCCONICA, *Scholars and commoners in Renaissance Oxford*, in L. STONE (ed), *The University in Society*, Princeton 1974, p. 170 (trad. it. *L'Università nella società*, Bologna 1980).

con una modesta autonomia finanziaria, insufficiente cioè a stipendiare i docenti, ma anche per i molti studenti che abitavano ancora nelle case private. Furono soprattutto questi ultimi, fra i quali troviamo gli epigoni del goliardo medievale, che costituirono la componente più tradizionalista e riottosa ad accogliere il nuovo ruolo dei collegi nell'organizzazione delle attività didattiche, come ci è testimoniato con efficacia dal reggente del collegio parigino di Sainte-Barbe:

«Mentre il professore si spolmona ecco arrivare le bande dei perdigiorno che la città ci manda: si annunziano col ticchettio dei loro zoccoli ferrati, entrano e aprono orecchi così intelligenti come quelli di Marsia quando ascoltava Apollo. Sono scontenti di non aver visto l'annunzio delle lezioni affisso all'angole delle strade, indignati perché il Dottrinale di Alessandro [de Villadieu] non ha gli onori della lezione; scandalizzati d'un professore che non legge in un grosso libro pieno di glosse marginali. Alzano i tacchi e se ne vanno tumultuando a Montaigu o in qualcuno di quei santuari che odorano di acquavite di pere»[47].

L'autonomia della scelte didattiche compiute evidenziava il ruolo passivo assegnato alla componente studentesca: anche in questo il collegio anticipava un'evoluzione che sarebbe ben presto invalsa su scala generale.

5. Alle soglie dell'età moderna il collegio si proponeva come fulcro dell'innovazione intellettuale e pedagogica, un ruolo che comportò un'ulteriore evoluzione del suo assetto istituzionale e dell'organizzazione interna.

Un'eccezione a questa linea di sviluppo è costituita dal caso italiano, ove l'insistenza sullo Studio di forze molteplici (collegi dottorali, comunità locali, componente studentesca, ecc.) impedì quelle trasformazioni che potessero alterare, in modo significativo, gli equilibri fra le diverse parti in causa. Così il passaggio delle attività didattiche ai collegi fu reiteratamente ostacolato da una rigorosa legislazione protezionistica e questa fu una delle cause, e al tempo stesso l'effetto, dello scarso sviluppo dei collegi universitari italiani: la loro di-

[47] Cit. in Ph. ARIÈS, *Padri e figli*, cit., p. 191.

mensione restò generalmente modesta, più simile a quella dei primi collegi medievali, destinati a un piccolo numero di borsisti, che non alle capaci strutture dei collegi inglesi, francesi o spagnoli, al rilievo urbanistico e architettonico assunto da questi nella prima età moderna. Si trattò di una differenza che tradiva un'evoluzione e un ruolo diversi dell'istituzione collegiale all'interno del sistema universitario dei rispettivi Paesi. Nelle città universitarie inglesi i collegi assorbirono e concentrarono gli studenti dapprima dispersi in una moltitudine di piccole sedi: nel 1505 ad Oxford vi erano cinquantadue *halls* e dopo soli trent'anni ne erano rimaste otto, ma anche per queste ultime si trattava oramai di strutture assimilabili ai collegi, anche se non ne avevano assunto la denominazione formale; non dissimile fu l'evoluzione degli *hostels* di Cambridge. A Parigi era oramai invalsa un'autentica gerarchia fra i «collegi d'esercizio» (o «di pieno esercizio»), come il Collège de Navarre, il Collège Sainte-Barbe o il Collège de Montaigue (dal quale erano passati Erasmo, Ignazio di Loyola e Giovanni Calvino), che tenevano con regolarità corsi universitari, e i semplici collegi per borsisti che ricorrevano a quelli per gli studi dei propri ospiti[48]. Anche in Spagna, da Alcalá de Henares a Valladolid da Salamanca a Valencia, i collegi assunsero un ruolo di maggior rilievo nello sviluppo delle strutture universitarie[49], al pari di quanto avveniva nei nuovi poli di sviluppo dell'istituzione universitaria, come a Lovanio ove, fra il 1520 e il 1625, furono fondati ben 34 collegi, senza considerare quelli eretti per le comunità religiose[50].

[48] M.M. COMPÈRE, *Les collèges de l'Université de Paris au XVIe siècle: structure institutionnelle et fonctions éducatives*, in *I collegi universitari in Europa*, cit., pp. 101-118. Sui collegi francesi vedi anche: M.M. COMPÈRE-D. JULIA (edd), *Les collèges français, 16-18 siècles. Répertoire 1-France du Midi*, Paris 1984; *Répertoire 2-France du Nord et de l'Ouest*, Paris 1988 (l'opera completa è prevista in 4 volumi).

[49] Vedi ad esempio per il ruolo dei *colegios mayores*: A.M. CARABIAS TORRES, *Colegios Mayores: centros de poder. Los colegios mayores de Salamanca durante el siglo XVI*, 3 voll., Salamanca 1986.

[50] Cfr. *L'Université de Louvain, 1425-1975*, Louvain-La-Neuve 1976, pp. 75-79.

La frattura religiosa del Cinquecento non mancò di influenzare lo sviluppo dei collegi, sia pure con effetti contrastanti. Nei paesi tedeschi il legame più organico che, sia in area luterana che calvinista, si stabilì fra Chiesa e Università favorì il ruolo di quest'ultima, relegando i collegi a un ruolo marginale[51]; nei Paesi dell'area cattolica i nuovi ordini religiosi tridentini, prima fra tutti la Compagnia di Gesù, per esercitare il proprio apostolato fra gli intellettuali ricorsero sistematicamente alla fondazione di nuovi collegi, una soluzione che consentiva di penetrare nell'ambiente universitario aggirando il geloso controllo esercitato dalle componenti tradizionali[52]. Ai maestri della Compagnia di Gesù furono

[51] N. HAMMERSTEIN, *Protestant Colleges in the Holy Roman Empire*, in *I collegi universitari in Europa*, cit., pp. 163-172. Compiuto il processo di consolidamento delle nuove chiese, gli ospizi, i *contubernia*, le *bursae* già operanti nelle città universitarie furono, in linea di massima, trasformati in alunnati per studenti della facoltà di teologia. Vedi su ciò: M. BENDISCIOLI, *Le esigenze educative della riforma protestante e della rinnovazione cattolica (Collegi-Seminari-Convitti-Internati)*, in *Il Collegio Universitario Ghislieri di Pavia. Istituzione della Riforma cattolica (1567-1860)*, Milano 1966, I, pp. 1-47, che riassume per questa parte lo studio di A. THOLUCK, *Vorgeschichte des Rationalismus*, Halle 1953-1954.

[52] La letteratura sui collegi dei gesuiti è molto ampia e per una panoramica selezionata della stessa si rinvia alle sezioni corrispondenti di L. POLGAR (ed), *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, Roma 1981-1986, 3 voll. Sulle caratteristiche della didattica dei gesuiti e l'influenza esercitata sull'organizzazione tradizionale dei *curricula* scolastici, si vedano in particolare: A.P. FARRELL, *The Jesuit Code of Liberal Education*, Milwaukee 1938; F. DE DAINVILLE, *Les Jésuites et l'éducation de la société françaises. La naissance de l'humanisme moderne*, Paris 1940; L. LUKACS, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortiis*, in «Archivum historicum Societatis Jesu», 29, 1960, pp. 189-245; G. CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le 'modus parisiensis'*, Roma 1968; G. P. BRIZZI (ed), *La Ratio studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma 1981; G.P. BRIZZI, *'Studia humanitatis' und Organisation des Unterrichts in den ersten Italienischen Kollegien der Gesellschaft Jesu*, in W. REINHARD (ed), *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts* (Mitteilung XII der Kommission für Humanismusforschung), Weinheim 1984, pp. 155-170; P.R. BLUM, *«Apostolato dei collegi»: on the Integration of Humanism in the Educational Programme of the Jesuits*, in «History of Universities», V, 1989, pp. 101-115; A. SCAGLIONE, *The Liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam-Philadelphia 1986.

affidati compiti didattici, ma anche la direzione di intere Facoltà, come avvenne a Heidelberg, Parma, Vienna, Praga, e in alcuni casi di intere università, come a Dillingen, Bamberg, Breslavia, Sassari, etc.[53].

L'impegno assunto dai gesuiti in questo settore determinò un passaggio decisivo nell'evoluzione dell'istituzione collegiale. Innanzitutto ciò favorì la diffusione su scala europea di un modello fortemente omogeneo di collegio, con la significativa eccezione della Gran Bretagna, ove non furono insediati collegi della Compagnia di Gesù. Insomma coi gesuiti la storia dei collegi conobbe la sua «età dell'oro»: centinaia di collegi e migliaia di docenti furono disseminati sull'intera Europa continentale; vecchi collegi furono riformati sulla scorta del loro modello ed altri ancora furono creati a loro imitazione da altri ordini e congregazioni religiose (oratoriani, somaschi, barnabiti, etc.), da sovrani, pontefici o privati benefattori. L'insediamento di questi istituti influenzò un po' ovunque l'organizzazione dell'insegnamento superiore anche dove, come in Italia, esso era ancora saldamente nelle mani dei lettori pubblici: al pari di quanto

[53] G. GANSS, *Saint Ignatius' Ideal of the Jesuit University*, Milwaukee 1954; K. HENGST, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn 1981; O. KRAMMER, *Bildungswesen und Gegenreformation. Die Hohen Schulen der Jesuiten im katholischen Teil Deutschlands vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Würzburg 1988; R.A. MÜLLER, *I gesuiti e le università cattoliche nell'impero tedesco*, in G.P. BRIZZI-J. VERGER (edd), *Le Università dell'Europa*, cit., Milano 1991, pp. 197-217; dello stesso, *The Colleges of the 'Societas Jesu' in the German Empire*, in *I collegi universitari in Europa*, cit., pp. 173-184. Per alcuni esempi della presenza gesuitica nelle università italiane, cfr. G.P. BRIZZI-A. D'ALESSANDRO-A. DEL FANTE, *Università, Principe, Gesuiti. La politica farnesiana dell'istruzione a Parma e Piacenza (1545-1622)*, Roma 1980; R. TURTAS, *La nascita dell'Università in Sardegna. La politica culturale dei sovrani spagnoli nella formazione degli Atenei di Sassari e di Cagliari (1543-1632)*, Sassari 1988; D. NOVARESE, *Da università collegiata della Societas Jesu a Studium cittadino. Note sui Capitoli dello Studio della nobile città di Messina*, in A. ROMANO (ed), *Dall'Università degli studenti all'Università degli studi*, Messina 1991, pp. 124-146; G.P. BRIZZI, *La scuola in collegio. I gesuiti e l'insegnamento negli antichi Stati italiani (1540-1650)*, *ibidem*, pp. 107-124.

era avvenuto nei collegi parigini, che costituivano l'archetipo del collegio gesuitico, il corso grammaticale-retorico venne scorporato dalla facoltà d'arti e assunse un carattere marcatamente propedeutico agli studi universitari, arricchendosi progressivamente di quei contenuti (es. l'insegnamento della storia e della geografia, come discipline autonome) che prefigureranno il *curriculum* dei futuri licei[54]. Altrettanto significativa per gli sviluppi successivi dell'organizzazione didattica della scuola fu l'introduzione della classe come insieme di studenti dotati dello stesso livello di conoscenze, il cui profitto era accertato attraverso apposite prove (interrogazioni, compiti in classe, esami), come pure l'attenzione, di natura pedagogica, posta alla maggiore regolarità fra età anagrafica e corso degli studi. Ma fu soprattutto la capacità, espressa al sommo grado dai gesuiti, di interpretare le nuove esigenze educative dello Stato moderno che ne fece i luoghi privilegiati per la formazione delle future classi dirigenti. In una fase storica in cui erano enfatizzate le finalità sociali delle strategie educative, Stato e Chiesa ricorsero al collegio come strumento di «interiorizzazione di una disciplina sociale e religiosa», da imporre alla società intera attraverso la mediazione dei collegiali.

Con il 'nuovo' modello di collegio diffuso in Europa dai gesuiti ci troviamo però di fronte ad una tipologia variegata di istituti: nella maggior parte dei casi la comunità collegiale era costituita dai maestri e dagli *scholastici* della Compagnia (assimilabile quindi a quei collegi-priorati degli ordini monastici o dei mendicanti incontrati in precedenza): al pari dei collegi parigini, le lezioni impartite agli *scholastici*, il cui contenuto poteva variare da un corso universitario completo ad una modesta scuola di grammatica, avevano un carattere pubblico e la loro frequenza era gratuita. In altri casi si trattava invece di veri e propri convitti per secolari, formati pressoché esclusivamente da pigionanti (come nel caso dei

[54] La riprova di questo spostamento dalle aule universitarie in direzione dei collegi di una parte degli insegnamenti della facoltà d'arti è confermato dalla progressiva scomparsa delle letture di grammatica dai *rotuli* degli Studi.

seminaria nobilium), dotati spesso di proprie scuole interne ad uso esclusivo degli ospiti del collegio: una formula assimilabile per vari aspetti a quella dei *colleges* inglesi. In ogni caso l'elemento di maggior rilievo che va richiamato fu che, a differenza del passato, ove ciascun collegio si autogovernava, siamo di fronte ad una complessa ramificazione di istituzioni collegiali che facevano capo ad un organo di coordinamento fortemente accentrato (la curia generalizia della Compagnia di Gesù) e ad una precisa gerarchia di compiti e responsabilità alla quale corrispondevano altrettante figure (preposito generale, assistenti nazionali, padri provinciali, rettori dei singoli collegi, prefetti degli studi, prefetti delle camerate, assistenti spirituali, maestri, ripetitori).

Come è noto il modello delle istituzioni scolastiche gesuitiche deriva dai collegi di Parigi: la loro diffusione generalizzata comportò per quelle aree ove i collegi universitari erano rimasti relegati ad un ruolo di secondo piano, un sovvertimento del tradizionale assetto delle istituzioni scolastiche ed educative. Spesso l'impatto del collegio con gli Studi pubblici fu aspro, come nel caso italiano ove esso infranse il monopolio dell'insegnamento medio e superiore detenuto dalle università: a Padova il collegio dei gesuiti entrò in aperto conflitto con le scuole del Bo, riscuotendo un tale successo fra gli studenti che indusse il Senato veneziano ad imporne la chiusura e misure restrittive furono ottenute dallo Studio bolognese, nel timore che la concorrenza del locale collegio gesuitico ne provocasse la decadenza, come era già avvenuto per la Sapienza di Roma che non aveva retto il confronto con il Collegio Romano dei gesuiti. Più importante ancora fu il ruolo che i collegi assunsero nella diffusione dell'insegnamento superiore in centri sprovvisti di università – come Milano, Genova, Palermo – o la funzione sussidiaria assolta presso piccole sedi universitarie, altrimenti incapaci di garantire un'attività didattica continua (Fermo, Messina, Cagliari, Mantova, etc.).

Tuttavia nonostante le dimensioni che la rete dei collegi gesuitici assunse nel corso dell'età moderna, la sua importanza per la storia dell'insegnamento superiore in generale e

in quella dei collegi in particolare può essere colta appieno solo in considerazione del fatto che essi influenzarono l'organizzazione dell'insegnamento superiore e il modello del collegio che invalse in Europa dal XVII secolo in poi. Questa egemonia non riguardò solo i collegi retti dai religiosi[55], né restò confinata all'area cattolica e fu autorevolmente confermata dall'*Encyclopédie* che, alla voce «collegio», menziona come esempi di rilievo il Collegio Romano e il Collège de La Flèche, entrambi diretti dai gesuiti.

Alla dinamica localistica che per secoli aveva circoscritto il confronto fra il collegio o i collegi da un lato e lo Studio cittadino dall'altro, si sostituì un rapporto che obbediva alle strategie sovranazionali della Compagnia e che assicurò ai collegi molteplici vantaggi nel rapporto con le singole università: si pensi al reclutamento che si avvantaggiava di una rete di relazioni su scala europea, una condizione oramai estranea alle università la cui influenza era sempre più circoscritta territorialmente, come pure alla possibilità di spostare uomini e mezzi da un collegio all'altro, assecondando le esigenze del momento, un fattore che costituì sul piano delle esperienze individuali dei maestri un indiscutibile vantaggio nei confronti delle università tradizionali, che auto-riproducevano il corpo docente e che avevano pressoché abbandonato ogni reclutamento esterno.

Ma va anche detto che l'uniformità su scala europea delle esperienze scolastiche (*curricula*, programmi e metodi di in-

[55] Molte sono le analogie con il collegio-convitto gesuitico riscontrabili nell'organizzazione disciplinare e didattica anche di quelle esperienze promosse dal potere politico, come furono, per l'Italia, la Sapienza e il Collegio Ferdinando di Pisa, o il Collegio delle Province di Torino. Per questi istituti vedi D. MARRARA, *L'Università di Pisa come Università statale nel granducato mediceo*, Milano 1965; G. CASCIO PRATILLI, *L'Università e il Principe*, Firenze 1975; M.C. TONIOLO FASCIONE, *Aspetti di politica culturale e scolastica nell'età di Cosimo I: l'istituzione del Collegio di Sapienza di Pisa*, in «Bollettino storico pisano», XLIX, 1980, pp. 61-86; dello stesso, *Aspetti dei collegi per studenti dell'Università di Pisa nel XVII secolo*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XIV, 1984, pp. 119-166; M. ROGGERO, *Il sapere e la virtù. Stato, Università e professioni nel Piemonte tra Settecento ed Ottocento*, Torino 1987.

segnamento, sistemi didattici, etc.), assicurata dal carattere sovranazionale della rete dei collegi, rappresentò un importante fattore di identità culturale europea nell'età barocca e in quella dell'illuminismo: anche in questo i collegi avevano sopravanzato le università, sempre più ristrette su scala regionale dai provvedimenti protezionistici assunti dai sovrani.

6. Il collegio costituì uno dei punti di forza dell'azione educativa che la Chiesa indirizzò verso l'ambiente universitario: l'efficacia di questa azione va individuata non solo sotto il profilo organizzativo e istituzionale ma anche nell'ideal-tipo di studente che statuti e regolamenti interni si sforzarono di delineare.

Gli studi sulla disciplina ecclesiastica hanno richiamato il ruolo che alcuni codici di comportamento messi a punto nel medioevo da monaci e chierici hanno avuto in seguito nella società laica. Per quanto riguarda l'ambiente universitario possiamo dire che ciò è avvertibile fin dalle origini, quando cominciarono ad essere prodotti per gli scolari dei compendi di morale e di buone maniere: dal *Facetus* alla *Disciplina scholarium* ai numerosi *Statuta vel praecepta scholarium*, tutti espressione di una letteratura morale che rinvia al fortunatissimo *De institutione novitiorum* di Ugo di San Vittore. Questi testi ebbero una larga circolazione nelle scuole e i loro precetti filtrarono nei regolamenti dei collegi dove il modello di vita fu in buona parte mutuato da quei collegi-priorati per i chierici degli ordini mendicanti, che erano i principali destinatari della precettistica monastico-clericale: in questo senso i collegi universitari ci appaiono come il più importante banco di prova di quella secolarizzazione della disciplina di cui ci ha parlato D. Knox[56].

«La disciplina fu un'ossessione che accomunò fondatori, maestri e amministratori dei collegi», ha scritto recentemen-

[56] D. KNOX, «*Disciplina*». *The Monastic and Clerical Origins of European Civility*, in J. MONFASANI-R.G. MUSTO (edd), *Renaissance Society and Culture. Essays in honor of Eugene F. Rice jr.*, New York 1991, pp. 107-135 (trad. ital. in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 335-370).

te Willem Frijhoff[57], e tale affermazione è tanto più evidente quanto più ci si avvicina all'età confessionale, quando l'influenza esercitata dall'ambiente ecclesiastico sui codici di comportamento degli studenti dei collegi aveva dato frutti ben avvertiti dai contemporanei:

«La disciplina che si venne a notare negli studenti poveri che come borsisti vivevano in un internato, fu giudicata tanto favorevolmente che la maggior parte dei padri e delle madri, mandando i loro figlioli a studiare a Parigi decisero di allogarli nei collegi per evitare che si traviassero»[58].

Protagonisti principali di questo periodo furono gli ordini e le congregazioni religiose scaturiti dall'alveo tridentino, i gesuiti innanzitutto e per valutarne la rappresentatività nel contesto generale dei collegi dell'epoca basterà segnalare che l'*Encyclopédie* alla voce «collegio» menziona, come già detto, il Collegio Romano e il Collège de La Flèche, entrambi diretti dai gesuiti e che nel 1750 essi erano presenti in 669 collegi e in 176 convitti[59]. Certo andrebbero fatte distinzioni più accurate fra i loro collegi-scuola, i collegi d' educazione (come il collegio Germanico) e infine i *seminaria nobilium*, poiché esse ci aiuterebbero a cogliere alcune importanti sfumature, come la preoccupazione di trovare in questi ultimi un punto di mediazione fra strategie educative diverse, di far convivere modelli di comportamento di matrice clericale con modelli di matrice cortigiana, di contemperare infine nell'educazione di collegio le finalità delle *Ritterakademien* o delle paggerie di corte, insomma di adottare quei «costumi politici» che D. Knox ha richiamato riferendosi agli scritti del padre Cortesono, la cui importanza era già stata sottolineata da G. Angelozzi e G. Anselmi[60].

[57] W. FRIJHOFF, *Conclusions*, cit., p. 194.

[58] La testimonianza è di E. Pasquier, cit. in Ph. ARIÈS, *Padri e figli*, cit. p. 178.

[59] Cfr. A. SCAGLIONE, *The liberal arts*, cit., p. 61.

[60] Cfr. D. KNOX, *«Disciplina»*, cit., pp. 360 ss. (della traduzione italiana). Vedi poi G. ANGELOZZI, *La «virtuosa emulazione». Il disciplinamen-*

Mi limiterò pertanto a richiamare sommariamente i modelli di comportamento proposti da alcuni testi fondamentali che circolarono all'interno di tutte le istituzioni scolastiche ed educative della Compagnia, limitandomi ad aggiungere qualche tratto ad un quadro che è già stato tracciato esemplarmente da D. Knox. Caratteristica comune a questi testi è il fatto che essi hanno quasi sempre un carattere ufficiale, che sono cioè approvati dalla Congregazione generale, e che sono concepiti per i maestri e per gli studenti. Incontriamo dapprima le *Regole di modestia* del padre Oliviero Menareo, del 1583, un testo che conobbe una vasta diffusione all'interno delle scuole della Compagnia[61], che richiama il testo di Ugo di San Vittore sia per quanto concerne la partizione della materia sulla disciplina (l'abito, il gesto, il linguaggio) sia il contenuto dei precetti:

«l'abito non abbia ornamenti di seta, le scarpe siano pulite ed allacciate, l'andatura non sia afettata, il piede non strisci il pavimento né pesti per terra come i villani, non si ascolti a bocca aperta colui che parla, non si aggrottino le sopracciglia, né si guardi l'interlocutore dritto negli occhi o con fare altezzoso, non si freghi alcuna parte per togliersi il prurito, etc.».

Vanno poi richiamate le sintetiche norme dettate dalla *Ratio studiorum* per gli studenti esterni, come pure la *Paraenesis ad magistros* di Francesco Sacchini del 1625 e, in particolare, il capitolo «De moribus ad christianam urbanitatem conformandis»[62] e, per concludere, vorrei ricordare infine *De*

to sociale nei «seminaria nobilium» gesuitici, in A. DE BENEDICTIS (ed), *Sapere e/è potere. Discipline, dispute e professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*, III: *Dalle discipline ai ruoli sociali*, Bologna 1990, pp. 85-108; G.M. ANSELMI, *Per un'archeologia della Ratio: dalla «Pedagogia» al «Governo»*, in G.P. BRIZZI (ed), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma 1981, pp. 11-42.

[61] *Regulae modestiae R.P. Olivieri Manarei*, in G.M. PACHTLER (ed), *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes* (Monumenta Germaniae Pedagogica, 2), Berlin 1887, I, pp. 424-431.

[62] F. SACCHINI, *Paraenesis ad magistros scholarum inferiorum Societatis Jesu*, Roma 1625, pp. 100 ss.

ratione discendi et docendi di Joseph de Jouvancy, che costituì il testo normativo più importante per le scuole della Compagnia, dopo la *Ratio studiorum*, e che esercitò una grande influenza sulle scuole della Compagnia nel Settecento. La materia è trattata in due capitoli «Ars vocis et gestus» e «De modestia et attentione discipulorum»[63]. Mi limito a richiamare solo alcuni precetti:

«il portamento del corpo deve essere fermo, stabile e ben eretto. La testa non deve essere obliqua, o piegata in avanti: non la si deve sollevare o muovere a casaccio. È opportuno che le mani non superino di molto il petto, né che si sollevino a tal punto da superare le spalle e neppure che penzolino a casaccio, né vanno appoggiate insieme sui fianchi. L'indice non va levato in modo superbo o arrogante... i piedi non devono essere troppo divaricati e le punte non vanno troppo rivolte all'esterno né all'interno...».

L'opera del Jouvancy ci mostra come l'influenza della matrice monastico-clericale su norme morali e codici di comportamento sia rimasta pressoché inalterata ben dentro il secolo dei Lumi[64].

7. Nell'età dell'assolutismo ben poco accomunava oramai il modesto ospizio creato da Jocius de Londoniis a Parigi e i grandi collegi sorti fra il XVI e il XVII secolo: dal Trinity College di Cambridge al Collège de Clermont di Parigi dai collegi pavesi, il Ghislieri e il Borromeo, al Collegio di Santa Caterina di Parma, «il re di tutti i collegi», secondo la definizione di Innocenzo XI[65]. Lo stesso legame con l'università era molto differenziato da un caso all'altro: alcuni avevano assorbito le funzioni didattiche dello Studio che aveva mantenuto il privilegio del conferimento dei titoli accademici; altri erano sorti e si erano sviluppati in modo indipendente dalla

[63] J. DE JOUVANCY, *De ratione discendi et docendi*, Firenze 1703, in part. alle pp. 65 ss. e 178 ss.

[64] Sulla persistenza di alcune prescrizioni vedi in particolare: C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris 1990.

[65] G. GAROFANI, *Parma città d'oro. Con nuova aggiunta...*, Parma 1731, p. 52.

presenza di uno Studio generale, ridisegnando in tal modo la geografia dei luoghi dell'istruzione superiore[66]; altri ancora ospitavano gruppi particolari di studenti, come gli alunnati delle università protestanti della Germania, riservati agli studenti in teologia. Imponente era poi la presenza dei collegi d'educazione, solitamente ignorati nelle tradizionali storie dell'Università, poiché sorti in modo indipendente dagli Studi pubblici, ma nei quali si tenevano corsi di livello superiore, in aperta concorrenza con le attività didattiche delle università[67]. Infine nelle sedi delle università più antiche erano spesso sopravvissuti numerosi collegi di origine medievale, spesso ridotti a «poco meno che inutile scheletro»[68].

Nella sua evoluzione plurisecolare il collegio aveva assistito alla scomparsa dell'originaria autonomia delle comunità studentesche alla quale era subentrato un principio di autorità fondato su una rigorosa gerarchia dei ruoli, cui restava affidata la trasmissione di codici di comportamento e di rigorose norme morali; altrettanto marcato era stato il mutamento della composizione sociale dell'utenza, che rifletteva peraltro i cambiamenti in atto nella società civile. Il rapporto con

[66] In questo caso il conferimento dei titoli accademici era di solito affidato all'esercizio di privilegi personali (es. quelli di un conte palatino) o di un collegio professionale (es. un Collegio di medici o di giuristi al quale era stato riconosciuto il privilegio di addottorare). Cfr. per alcuni esempi concreti: M.C. ZORZOLI, *Università, dottori, giureconsulti. L'organizzazione della Facoltà legale di Pavia nell'età spagnola*, Padova 1986, pp. 221 ss.; R. PALMER, *The Studio of Venice and its graduates in the sixteenth century*, Trieste-Padova 1983. Per alcuni aspetti della *facultas doctorandi* dei collegi dottorali, vedi E. BRAMBILLA, *Genealogie del sapere. Per una storia delle professioni giuridiche nell'Italia padana, secoli XIV-XVI*, in «Schifanoia», 8, 1989, pp. 123-150.

[67] Come sguardo d'insieme per queste istituzioni vedi G.P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente. I 'seminaria nobilium' nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna 1976. Per alcuni aspetti particolari G.P. BRIZZI, *Educare il Principe, formare le élites. I gesuiti e Ranuccio I Farnese*, in G.P. BRIZZI-A. D'ALESSANDRO-A. DEL FANTE (edd), *La politica farnesiana dell'istruzione*, cit., pp. 135-211; N. CONRADS, *Ritterakademien der Frühen Neuzeit. Bildung als Standesprivileg im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen 1982; M. MOTLEY, *Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility, 1580-1715*, Princeton 1990.

[68] Cit. in M. ROGGERO, *I collegi universitari*, cit., p. 131.

le università aveva spesso visto il collegio in una posizione di preminenza, sia per la possibilità di correlare l'insegnamento ad un progetto educativo (un obiettivo ignorato dalle università) sia per la maggiore duttilità con cui seppe affrontare il problema del rinnovamento didattico (basti pensare alla *Adelsakademie* di Halle da cui scaturì quella Academia Fridericiana che costituì una delle esperienze più significative fra quelle che anticiparono la nascita dell'università moderna). Tuttavia alla fine dell'età moderna, nonostante i molti meriti e i successi registrati, il ruolo del collegio appare fortemente incrinato e, come sappiamo, se si eccettua il caso della Gran Bretagna, le riforme dell'istruzione superiore promosse dall'età napoleonica in poi ne compromisero definitivamente la sorte. I fattori che ne sanzionarono il declino furono certamente molteplici e fra quelli di ordine generale vanno quantomeno richiamati il nuovo contesto politico al cui interno si iscrissero i rapporti fra Stato e Chiesa e il crescente controllo operato dallo Stato nel settore dell'istruzione, elementi che accelerarono la crisi di un'istituzione come il collegio che era posta in larga parte sotto il controllo ecclesiastico.

La trasformazione del collegio in liceo[69], cioè in una scuola propedeutica ai corsi universitari, sintetizza l'evoluzione del rapporto generale fra collegio e università. Quest'esito fu certamente influenzato anche da fattori sociali e culturali che si imposero con l'affermazione politica della borghesia e con essa di un nuovo modello di università ove gli elementi di coesione della vita comunitaria avevano ceduto definitivamente il posto ad un modello formativo fortemente individualizzato[70].

Fu proprio su questa linea, scegliendo cioè come valori prioritari la selezione fondata sul merito individuale e sull'eccellenza personale, che i collegi che avevano superato indenni le riforme scolastiche napoleoniche e quelle ottocentesche individuarono una nuova identità e una nuova funzione sociale.

[69] Cfr. M.M. COMPÈRE (ed), *Du collège au lycée (1500-1850)*, Paris 1985.

[70] W. FRIJHOFF, *Conclusions*, cit., p. 193.

La disciplina nelle università tedesche della prima Riforma: il modello di Wittenberg

di *Riccardo Burigana*

In questo contributo mi propongo di delineare sinteticamente la situazione dell'Università tedesca della prima Riforma. Come termine ad quem ho scelto il 1533, l'anno della ripresa della piena attività didattica all'università di Wittenberg con le nuove promozioni in teologia, che rappresentano il segno della rottura definitiva con il passato. Questa data mi sembra possa segnare con maggiore efficacia l'inizio di una più generale riforma delle strutture didattiche in Germania più che la fondazione della prima università riformata a Marburgo (1527) o la Confessione Augustana (1530).

Delineare il mondo universitario tedesco significa indicare elementi di continuità o discontinuità con l'università tardomedioevale, mettendo l'accento su quei fattori, che crearono le condizioni per lo sviluppo della Riforma più che essere promossi da questa. All'interno di questo mondo un posto privilegiato spetta a Wittenberg, al quale dedicheremo ampio spazio nella seconda parte della relazione; infatti l'importanza di Wittenberg non risiede solo nella presenza di Lutero e Melantone, ma nel suo costituirsi scuola per la futura classe dirigente degli stati territoriali, che avrebbero abbracciato la Riforma. All'interno dell'universo Wittenberg, peraltro ancora poco studiato[1], sono stati scelti gli statuti

Abbreviazioni: ARG: Archiv für Reformationsgeschichte; CR: P. MELANCHTON, *Opera Omnia*, in *Corpus Reformatorum*, voll. 1-18, Halle a/S.-Braunschweig 1834-1860; WABr: M. LUTHER, *Briefwechsel*, 1-18 Bde., Weimar 1930-1984; WATr: M. LUTHER, *Tischreden*, 1-6 Bde., Weimar 1912-1921.

[1] Manca una storia analitica dell'Università di Wittenberg nella Rifor-

dell'università dal 1504 al 1533, come testi chiave per comprendere la situazione precedente la Riforma, le modifiche introdotte da questa e le conseguenze nella Chiesa e nella società.

1. *L'università tedesca al tempo della Riforma*[2]

La Riforma parte dalle aule dell'Università, si sviluppa al suo interno e ne influenza la vita in modo determinante, a partire dall'università di Wittenberg, che si schiera compatta in sostegno di Lutero[3]. Le prime preoccupazioni di Lutero e Melantone sono rivolte alla riforma delle strutture didattiche, perché la Chiesa e la società possano essere adeguate al messaggio evangelico per mezzo delle università, dei *gymanasia* e delle scuole parrocchiali. Sarebbe però erra-

ma; possono fornire alcune indicazioni, J. JORDAN, *Zur Wittenberger Universitätsgeschichte des 16. Jahrhunderts*, in «ARG», 22, 1925, pp. 102-116 e, limitatamente ai primi decenni del XVI secolo, H. SCHEIBLE, *Gründung und Ausbau der Universität Wittenberg*, in P. BAUMGART-N. HAMMERSTEIN (edd), *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit*, Nedeln/Liechtenstein 1978, pp. 131-148; su alcuni temi limitati sono in corso delle ricerche, S. KASUWAKA, *Law and Gospel: the importance of Philosophy at Reformation Wittenberg*, in «History of Universities», 11, 1992, pp. 33-58. Per una storia complessiva dell'Università di Wittenberg si deve ancora far ricorso a W. FRIEDENSBURG, *Geschichte der Universität Wittenberg*, Halle a/S. 1917, mentre utili informazioni, pur nella frammentarietà del contesto, si trovano in L. STERN (ed), *450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 1-3 Bde, Leipzig 1952.

[2] Per la ricostruzione del mondo universitario tedesco al tempo della Riforma rimane attuale l'opera in due volumi di G. KAUFMANN, *Geschichte der deutschen Universitäten*, 1-2. Bde., Stuttgart 1888-1896. Nella numerosa letteratura generale e sulle singole Università, L. BOEHM, *Humanistische Bildungswegung und mittelalterliche Universitätsverfassung: Aspekte zur frühneuzeitlichen Reformgeschichte der deutschen Universität*, in J. PAQUET-J. IJSEWIJN (edd), *Les Universités a la fin du Moyen age*, Louvain, 1978, pp. 515-346; J. MIETHKE, *Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert*, in J. FRIED (ed), *Schulen und Studium in sozialen Wandel des hohen Mittelalters*, Sigmaringen 1986, pp. 285-320.

[3] Cfr. Lutero a J. Trutsetter, Erfurt, 9.5.1518, in *WABr* 1, pp. 169-172; Lutero a Spalatino, Wittenberg, 2.12.1518, in *WABr* 1, pp. 260-262.

to immaginare che il loro intervento sia avvenuto in un mondo tedesco statico e a loro completamente refrattario, come la condanna dell'università di Colonia potrebbe far supporre; infatti si tratta di un mondo in movimento, nel quale convivono esigenze e spinte contrastanti, che tendono a differenziare l'università dal mondo tardomedievale.

Le 14 università[4] in area tedesca[5] di fine secolo XV appaiono vittime dei mali, che affliggono le altre università in Europa, come l'accresciuta forza dei collegi, la perdita di prestigio dei docenti, la prevalenza delle dispute interne e la lontananza del dibattito teologico dalle quotidiane esigenze religiose; l'umanesimo aveva messo in evidenza e denunciato questi problemi più che risolverli. Nell'area tedesca troviamo però anche altri elementi, come una maggiore presenza del potere politico, cittadino o principesco, lo stesso potere che aveva contribuito alle fondazioni dell'Università. Il potere politico interviene perché sono diventate centrali l'esigenza di un clero meglio istruito, la formazione di una alta burocrazia, il consolidamento della università come fattore di prestigio per la comunità. Si tratta di un processo di trasformazione dell'università, che tende a ridurne l'autonomia, accrescendone l'influenza diretta nella società civile; l'università comincia a assumere una funzione di disciplinamento della società, che si verrà definendo e ampliando con la Riforma. Le fondazioni universitarie di Wittenberg (1502) e Francoforte an der Oder (1506)[6] sono i segni più evidenti di questo movimento, che giunge a piena realizzazione con la confessionalizzazione degli stati territoriali, ma che affon-

[4] Secondo l'ordine cronologico di fondazione: Praga (1348), Vienna (1365), Heidelberg (1385), Colonia (1388), Erfurt (1389), Lipsia (1409), Rostock (1419), Greifswald (1428), Freiburg i. Br. (1457-1460), Basilea (1460), Ingolstadt (1472), Treviri (1473), Tubinga (1477) e Mainz (1478).

[5] Per area tedesca intendiamo le provincie ecclesiastiche di Amburgo-Brema, Colonia, Magdeburgo, Magonza, Praga, Riga, Salisburgo, Treviri e i vescovadi di Bamberga, Basilea, Breslavia e Camin.

[6] H. GERD, *Frankfurt und Wittenberg. Zwei Universitätsgründungen im Vorfeld der Reformation*, in P. BAUMGART-N. HAMMERSTEIN (edd), *Beiträge zu Problemen*, cit., pp. 111-129.

da le proprie radici nel secolo precedente. Il concilio di Costanza (1414-1418) può essere indicato come lo spartiacque in una storia dell'università tedesca, pur con la necessaria approssimazione che una tale generalizzazione comporta in quanto numerosi furono i fattori che intervennero nel mutamento del ruolo e del carattere dell'università. La fondazione dell'università di Greifswald (1428) apre una nuova epoca, come indica il confronto con quella di Rostock (1419): due università nella stessa area geografica, fondate a distanza di pochi anni, ma con caratteristiche e finalità profondamente diverse[7]. Partendo da questo esempio si possono indicare tre elementi di differenza tra l'epoca medievale e gli anni precedenti la Riforma[8]. Innanzitutto nella seconda metà del XV secolo le fondazioni dipendono maggiormente da un'autorità politica, laica piuttosto che religiosa, come dimostra la dotazione di benefici di cui sono fatte oggetto; infatti si esce da quella improvvisazione economica che aveva contraddistinto l'università nei secoli precedenti, con l'assegnazione di rendite all'università per il proprio funzionamento. Non si tratta solo di mettere a disposizione delle risorse finanziarie, in quanto spesso l'università di questo periodo nasce intorno o nelle vicinanze di una precedente scuola monastica, che assicura così anche una sufficiente copertura didattica.

Un secondo aspetto è la scomparsa delle divisioni per *nationes* nell'università, proprio perché è in atto un'accentuazione del carattere germanico, tanto che ricorre sempre più spesso la dizione di *Universitas Alemanie* nei documenti ufficiali. Infine viene modificata nella sostanza più che nell'apparenza la procedura per la fondazione dell'università; il caso di Wittenberg dimostra l'esistenza ormai di un rappor-

[7] R. SCHMEDERICH, *Rostock und Greifswald. Die Errichtung von Universitäten im norddeutschen Hanseraum*, *ibidem*, pp. 75-110; sull'Università di Rostock in quegli anni, E. SCHNITZLER, *Beiträge zur Geschichte der Universität Rostock im 15. Jahrhundert*, Leipzig 1979.

[8] E. SCHUBERT, *Motive und Probleme deutscher Universitätsgründungen des 15. Jahrhunderts*, in P. BAUMGART-N. HAMMERSTEIN (edd), *Beiträge zu Problemen*, cit., pp. 13-75.

to diretto tra principe territoriale e imperatore, tanto che è quest'ultimo che invita Federico il Saggio a fondare nel suo territorio un'Università e gli concede l'autorizzazione prima del pontefice, relegato in un secondo piano[9]; nel corso del XVI secolo il pontefice verrà estromesso e all'imperatore spetterà ratificare quanto il principe territoriale avrà già stabilito.

Parallelamente la critica sempre più feroce della Scolastica e la diretta conoscenza dei testi latini e greci – prima conseguenza della diffusione dell'umanesimo – portano una rapida modificazione della didattica nell'università. La crescita di interesse per le discipline umanistiche a Erfurt[10], la presenza di P. Mosellano a Lipsia e il favore accordatogli da Giorgio di Sassonia, i cambiamenti nelle facoltà delle arti a Rostock (1520), Greifswald (1521), Heidelberg (1522) e Tubinga (1525) fanno parte dello stesso processo di adeguamento dell'Università alle nuove esigenze, che crea le premesse per l'immediata diffusione della Riforma.

Il maggior sostegno dell'autorità politica, la rivendicazione di un carattere nazionale, la diffusione dell'umanesimo sono quindi gli elementi costitutivi di un mondo nel quale irrompe la protesta luterana, che si serve delle università per controllare il rinnovamento della Chiesa e della società.

Un esempio di tale cambiamento è offerto dalla fondazione della prima università riformata a Marburgo (1527) per opera di Filippo d'Assia, che si muove dopo aver consultato Melantone. Il duca non chiede l'autorizzazione pontificia e quella imperiale giungerà solo nel 1541; le rendite provengono dai beni confiscati ai domenicani e la biblioteca è quella dei conventi agostiniani e francescani. Alla base vi è il tentativo da parte del principe di creare una struttura capace di far penetrare la Riforma nel suo Stato; ai docenti è

[9] A. BLASCHKA, *Der Stiftbriefs Maximilians I. und das Patent Friedrich des Weisen zur Gründung der Wittenberger Universität*, in L. STERN (ed), *450 Jahre*, cit., pp. 69-86.

[10] P. KALKOFF, *Humanismus and Reformation in Erfurt 1500-1530*, Halle a/S. 1926.

chiesto di sostenere la politica del principe e, al tempo stesso, di ispirarla e controllare la sua esecuzione nello Stato.

La penetrazione e il consolidamento della Riforma non avvengono solo per mezzo di nuove fondazioni, come a Königsberg (1544)[11], ma in virtù di modifiche radicali delle strutture preesistenti, come a Basilea (1532). In questo processo di controllo della società la presenza dell'elite wittenberghese è massiccia: a Tubinga (1536) è lo stesso Melantone a dirigere la riforma[12]; a Lipsia (1539-1543) C. Cruciger e J. Camerario promuovono e completano la riforma, dopo l'avvento al trono di Enrico il Pio[13]; a Copenaghen (1539) il re Cristiano III chiede a J. Bugenhagen di occuparsi dell'università, e N. Hemmingsen, allievo di Melantone a Wittenberg, vigilerà per tutto il secolo sulla fedeltà del mondo culturale danese alla Confessione Augustana[14], solo per fare qualche esempio.

Il modello dell'università di Wittenberg, custode dell'ortodossia, ispiratrice della politica del sovrano, è così riproposto nel mondo riformato e l'università diventa strumento dello Stato confessionale nella formazione di un nuovo gruppo dirigente, che va ad occupare posti di responsabilità nell'amministrazione della Chiesa e dello Stato.

2.1. *L'università di Wittenberg e la Riforma*

Il ruolo assunto dall'università di Wittenberg permette di chiarire le dinamiche intervenute nel XVI secolo all'interno del mondo riformato. Gli interventi pubblici in occasione

[11] Sulla fondazione dell'Università di Königsberg G. VON SELLE, *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen*, Würzburg 1956, pp. 3-60.

[12] R.L. HARRISON, *Melanchthon's Role in the Reformation of the University of Tübingen*, in «Church History», 47, 1978, pp. 271-278.

[13] H. HELBIG, *Die Reformation der Universität Leipzig im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1953.

[14] M. SCHWARZ LAUSTEN, *Die Universität Kopenhagen und die Reformation*, in L. GRANE (ed), *University and Reformation*, Leiden 1981, pp. 99-113.

delle dispute non sono più rivolti solo ad un ambito accademico, ma direttamente alla società, in quanto introducono nuovi elementi normativi, che condizionano le nascenti comunità riformate e il loro rapporto con il potere politico. Le disposizioni inviate e imposte riguardano l'adozione di testi o la cooptazione di docenti in quelle università, dove si trovano ex-allievi di Wittenberg, e fanno parte di un processo di rafforzamento della Riforma che si realizza nella fedeltà alla politica dei principi territoriali, che hanno abbracciato la nuova confessione. Gli scritti ufficiali non sono puro esercizio retorico, ma diventano il mezzo con il quale il senato accademico intende guidare gli allievi fin dal loro ingresso a Wittenberg per favorire l'assimilazione del nuovo modello di chiesa e società. Lutero avverte chiaramente l'insufficienza delle strutture del sapere teologico, così come la Scolastica lo aveva configurato, contro il quale si era scagliato in più occasioni pubbliche e private[15], ma è Melantone, che promuove il rinnovamento dell'università con la redazione di nuovi statuti. Gli statuti di Wittenberg costituiscono lo strumento per governare l'università e rappresentano il modello interiore e esteriore per la società.

Gli altri interventi di Melantone, come l'invio di ispettori-visitatori e di pastori-professori nella configurazione delle chiese nascenti[16], contribuiscono a determinare il ruolo dell'università nella società rispetto a quello detenuto nel Medioevo; infatti l'università è proiettata nel mondo e in questo cogliamo uno sviluppo di quel processo di accademizzazione delle professioni iniziato nel tardo medioevo[17]. Il ruo-

[15] Cfr. L. GRANE, *Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra Scholasticam theologiam 1517*, Oslo, 1962; dello stesso, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1519)*, Leiden 1977.

[16] Su questo punto può essere utile P. MÜNCH, *Zucht und Ordnung*, Tübingen 1978; pur limitato geograficamente (Nassau-Dillinberg, Palatino, Assia-Kassel) mi sembra importante per l'introduzione (pp. 11-24) nella quale l'autore delinea una metodologia della ricerca, applicabile anche in altri contesti.

[17] A. SEIFERT, *Studium als soziales System*, in J. FRIED (ed), *Schule und Studium*, cit., pp. 601-619.

lo del pastore non è più definito con il rapporto *beneficium-officium*, ma in relazione alla sua professionalità, acquisita con la frequenza all'università, della quale dà prova mettendosi al servizio della comunità dei fedeli e della politica del principe[18]. All'università viene plasmato il modello del vescovo luterano sulla figura dell'anziano[19], responsabile delle comunità in virtù della propria erudizione e condotta morale; si trova a consigliare e condividere le scelte del principe, con il quale ha in comune l'atto di fede, senza il quale non si può essere ammessi nella Chiesa riformata e quindi nella società.

L'università di Wittenberg guida il rinnovamento della Chiesa, condiziona la politica dell'elettore di Sassonia in un primo momento e quella dei principi riformati successivamente: l'università assume quindi il ruolo di magistero ecclesiale, proprio perché si fa portavoce di un'ecclesiologia nuova, fondata sulla Scrittura e su Agostino.

2.2. *Gli statuti dell'Università di Wittenberg*[20]

2.2.1. La fondazione (1502-1513)

I primi statuti, nel 1504[21], riguardavano la facoltà delle arti e sono una copia di quelli della corrispondente facoltà del-

[18] Naturalmente non si deve assolutizzare il ruolo avuto da Wittenberg; per tener conto di altre influenze nella formazione del rapporto Stato-Chiesa nel mondo riformato, cfr. J.M. ESTES, *Officium principis christiani. Erasmus and origins of the Protestant State Church*, in «ARG», 83, 1992, pp. 49-72.

[19] Per le diverse posizioni di Lutero sulla figura del vescovo, M. BRECHT (ed), *Martin Luther und das Bischofsamt*, Stuttgart 1990.

[20] Gli statuti si trovano in *Urkundenbuch der Universität Wittenberg*, 1. Teil: *1502-1611*, ed. W. FRIDENSBURG, Magdeburg 1926. Il confronto con gli statuti delle altre Università è rimandato ad un'altra occasione, in quanto mi sembra opportuno partire da un'analisi puntuale degli statuti di Wittenberg, praticamente ignorati dalla storiografia.

[21] *Urkundenbuch*, cit., p. 7.

l'università di Tubinga[22], nonostante, la dichiarazione finale di originalità di T. Köllin. Si tratta di un segno, tra i molti in quegli anni, della dipendenza della nuova università da Tubinga, soprattutto per la presenza di J. Staupitz[23]. I primi statuti vennero promulgati nel 1508[24] e in questi si possono delineare alcune caratteristiche dell'università di Wittenberg, che costituiscono le premesse per il suo successivo sviluppo. Infatti vi è una grande attenzione al fatto che l'università deve formalmente la sua fondazione al papa e all'imperatore, ma che all'elettore spetta il merito della sua creazione e della sua promozione, perché l'università è necessaria per educare i cittadini al rispetto delle leggi, con una ricaduta immediata sullo stato sassone. Proprio in questo sta la differenza tra l'università appena fondata e le scuole del mondo classico, come viene ricordato proponendo una lunga serie di esempi. Gli studenti devono osservare gli statuti per evitare l'intervento dell'elettore per mezzo dei suoi inviati o degli stessi magistrati della città. Il principe sembra lasciare al mondo accademico la massima libertà, dopo aver approvato gli statuti, ma in realtà il suo controllo avviene per mezzo di J. Mogenhofer, J. Staupitz e M. Pollich, i tre decani; loro sono chiamati a risolvere i problemi che quotidianamente sorgono e tutti, professori, studenti, magistrati e cittadini, devono ricordarsi che la loro autorità proviene dall'elettore, tanto che qualunque provvedimento, compresa l'espulsione, verrà immediatamente ratificato dal principe per diventare efficace. Il limite del loro potere sta nell'im-

[22] Cfr. R. VON ROTH (ed), *Urkundenbuch zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476-1550*, Tübingen 1877, pp. 375-381.

[23] L. KELLER, *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*, Leipzig 1888, pp. 15-21; per un ricordo di Lutero sulla capacità di Staupitz, M. LUTHER, *WaTr* 5, 5374 (Estate 1540), p. 99; sul rapporto Lutero-Staupitz vedi inoltre M. WRIEDT, *Staupitz und Luther zur Bedeutung der seelorglichen Theologie Johanns von Staupitz für den jungen Luther*, in J. HEUBACH (ed), *Luther als Seelsorger*, Erlangen 1991, pp. 67-108; L. GRAF ZU DOHNA, *Staupitz and Luther: Continuity and Breakthrough at the Beginnig of the Reformation*, in H.A. OBERMAN-F.A. JAMES III (edd), *Via Augustini*, Leiden 1991, pp. 116-129.

[24] R. VON ROTH (ed), *Urkundenbuch*, cit., pp. 18-31.

possibilità di modificare gli statuti in modo autonomo; infatti le modifiche, da loro richieste, possono avvenire solo per intervento diretto dell'elettore.

L'università di Wittenberg deve essere *unum corpus, unitum penitus, individuum, inseparabile*, all'interno del quale non esistono differenze tra studenti di regioni diverse; professori e studenti devono condurre lo stesso tipo di vita e questi ultimi devono ricevere gratuitamente le lezioni.

Come rettore si raccomanda un dottore o un *magister* con quattro anni di insegnamento o un baccelliere delle facoltà superiori, che sia onesto, di buona famiglia, corretto moralmente, famoso per la propria scienza, possibilmente non sposato; si manifesta una preferenza per il preposto o decano della chiesa di Wittenberg o un professore di teologia. Tra i compiti del rettore mi sembra importante ricordarne due: le sue apparizioni pubbliche e la custodia dei beni dell'università. Infatti solenne deve essere l'apertura del suo governo, con una pubblica celebrazione in onore dello Spirito Santo e con due private in onore di Agostino e della Beata Vergine, celebrazioni che verranno spazzate via dalla Riforma; le sue presenze nelle vie cittadine devono essere limitate e deve comparire sempre accompagnato da un'imponente scorta. Al rettore spetta il compito di conservare ogni atto ufficiale, in particolare il libro degli iscritti e dei promossi. L'ampiezza del potere del rettore non si discosta dalla tradizione tardomedievale, se non per la presenza del collegio di riformatori, che ne limitano il potere, controllando di fatto l'Università; infatti il rettore mantiene la presidenza del senato accademico e la sua firma deve comparire in ogni atto pubblico, ma ai riformatori viene data la suprema e assoluta potestà di governare l'università[25]. A loro spetta di vigilare sulla accademia, affinché tutto si svolga *sincere et ordinatim*, preoccupandosi di sedare le discordie tra professori, di distribuire equamente le risorse tra i docenti, stabilendo i loro stipendi, di gestire il denaro «fisci seu universi-

[25] Sui limiti e l'importanza di questo collegio, H.A. OBERMAN, *La riforma protestante da Lutero a Calvino*, trad. it., Bari 1989, p. 117, nota 7.

tatis pro arbitrio in rempublicam»[26]. Questo collegio deve verificare la validità dell'elezione del rettore, del rispetto degli statuti, esercitando un rigoroso controllo sulle pubblicazioni[27], sulle orazioni approvate da loro prima di essere pronunciate in pubblico[28]. La loro giurisdizione comprende ogni aspetto della vita degli studenti, anche quelli che riguardano il loro soggiorno nella città di Wittenberg. Si ha l'impressione di trovarsi di fronte alle prime manovre, che tendono alla sostituzione dei magistrati cittadini e all'aumento dell'autonomia dell'università; i magistrati della città di Wittenberg vedranno diminuire nel corso degli anni il loro potere di controllo e la loro capacità di intervento sull'ordine pubblico, a favore del collegio dei docenti che si arrogherà a sé uno spazio sempre maggiore di potere coercitivo/difensivo nei confronti degli studenti. Il collegio dei riformatori deve anche presentare i candidati alla promozione; infatti per gli studenti e la prosperità dell'università viene stabilito che possano proporre un docente per le sentenze di Pietro Lombardo, uno in Scrittura, due in diritto, uno in medicina e quattro poveri per il titolo di baccelliere. A loro spetterà quindi il compito di decidere se i candidati sono pronti per il conseguimento del titolo e il loro eventuale inserimento nel corpo docente. Seguono i capitoli sui benefici ecclesiastici affidati all'università, sull'ordine nelle

[26] Particolarmente interessante è questo punto sulla gestione dei fondi dell'Università, tenuto conto del regime fiscale nell'Elettorato, in quegli anni, K.H. BLASCHKE, *Fiskus, Kirche und Staat vor und während der Reformation*, in «ARG», 80, 1989, pp. 194-212.

[27] Sull'editoria a Wittenberg, H. LÜLFING, *Universität, Buchdruck und Buchhandel in Wittenberg, vornehmlich im 16. Jahrhundert*, in L. STERN (ed), *450 Jahre*, cit., pp. 377-391; M. GROSSMANN, *Wittenberg Drucke 1502 bis 1517*, Wien 1971.

[28] L'importanza di queste orazioni crebbe nel corso degli anni; infatti, soprattutto per opera di Melantone, si trasformarono in un'occasione di confronto, di controllo, di rinnovamento. La loro lettura diventa fondamentale per la comprensione dei cambiamenti che la Riforma luterana ha provocato all'interno dell'Università e di conseguenza nella società tedesca. Alcune di queste orazioni sono state pubblicate nel *CR* (11, coll. 5-1044; 12, coll. 5-392); per uno studio della loro diffusione a stampa, H. KOEHN, *Philipp Melanchthons Reden*, Frankfurt a/M. 1985.

pubbliche processioni, sull'ospitalità da concedere agli stranieri, sulle manifestazioni ufficiali, sulle promozioni dei candidati, sul carattere delle orazioni, sui funerali dei membri dell'università, sulle pene per gli spergiuri e sulle regole per la lettura degli statuti. Vi è poi una parte sugli studenti: il loro giuramento e iscrizione deve avvenire al massimo dopo quindici giorni dal loro ingresso in città e si dovrà tener conto dei precedenti del candidato; vi sarà l'immediata espulsione se il candidato dichiarerà false generalità. Agli studenti è raccomandato di seguire le lezioni, mantenere la pace nell'università, tenere una condotta di vita ineccepibile, non entrando in *tabernas vel hortos* e non scrivendo libelli diffamatori contro membri dell'università; per gli studenti sono previste delle pene pecuniarie e, in qualche caso, il carcere, che l'Elettore desidera *honestum*. Il soggiorno a Wittenberg deve essere vietato a «lenones, fures, infames, publici lusores, effractores hostiorum et raptores mulierum», poiché le putride membra di un corpo sano vanno tagliate a beneficio di tutto il resto, riprendendo un'immagine paolina[29]. Gli ultimi capitoli riguardano il foro competente a dirimere le cause tra studenti e cittadini e le regole per l'elezione del personale dell'università, la redazione del *testimonium* e il calendario scolastico.

A questi statuti seguirono quelli delle singole facoltà, teologia, diritto, medicina e delle arti. In questi si coglie la necessità da parte del legislatore di difendere la bontà dell'insegnamento e dei titoli rilasciati a Wittenberg (facoltà di teologia), nonostante la sua recente fondazione e la sua posizione decentrata[30]; al tempo stesso si vuole riaffermare la sua importanza per la vita dello Stato (facoltà di diritto), sottolineare il legame tra teoria e pratica (facoltà di medicina), ribadire la necessità della disputa accademica (facoltà delle arti), come momento formativo all'interno dell'università.

[29] I Cor 12, 12-27; Rm 12, 4-5.

[30] Anni dopo Lutero indicava come segno della forza di Dio l'aver trasformato un'università ai margini del mondo in un suo strumento, M. LUTHER, *WATr* 2, 1769 (22-30. 8. 1532) p. 211; per la situazione di Wittenberg H. JUNGHANS, *Wittenberg als Lutherstadt*, Göttingen 1979.

Questi primi statuti subirono delle lievi correzioni nel 1509/1510[31] e nel 1513, prima di essere radicalmente rivisti da Melantone nel 1523.

2.2.2. Il primo intervento di Melantone (1523)

Le iniziali vicende della Riforma mostrarono con chiarezza l'insufficienza delle vecchie strutture universitarie nei confronti delle nuove esigenze manifestate a partire dall'affissione delle tesi sull'indulgenze, la disputa di Lipsia, la dieta di Worms, i tentativi di riforma di Carlostadio e la permanente situazione di instabilità dell'università. Non era facile cercare di tradurre le esigenze emerse in un testo, che al tempo stesso recepisse le novità e rassicurasse il principe elettore circa la fedeltà dell'università, che viveva in uno stato di continua tensione e instabilità, tanto che le lezioni vennero sospese[32]. Della revisione degli statuti venne incaricato Melantone, che aveva già indicato la riforma degli studi come una priorità nel più generale programma di riforma della Chiesa e della società[33], mentre altri avevano avanzato proposte per la riforma della teologia[34]. Il testo degli statuti di Melantone, più breve del precedente, si divide in due

[31] Dietro esplicita richiesta di M. Beskow, decano della facoltà delle arti, vennero introdotte nuove disposizioni circa la promozione degli studenti, *Urkundenbuch*, cit., pp. 58-60.

[32] Lutero a Spalatino, Wittenberg, 31.8.1520, in *WABr* 2, pp. 178-179.

[33] Già a Tubinga Melantone aveva parlato della necessità di una riforma nella facoltà delle arti liberali (*De artibus liberalibus*, in *CR* 11, coll. 5-15) e nella sua prima orazione tenuta a Wittenberg, il 29 agosto 1518, aveva sviluppato queste idee, sottolineando l'importanza di un più vasto ripensamento dell'attività didattica (*De corrigendis adolescentiae studiis*, coll. 15-21; su questa orazione, M. DORN, *Melanchthons Antrittsrede von 1518, ein Bekenntnis und ein Appell zum Fortschritt*, in L. STERN (ed), *450 Jahre*, cit., pp. 141-147), mentre due anni dopo aveva indicato nella centralità dello studio di Paolo la via per una prima riforma dell'Università (*Adhortatio ad christianae doctrinae, per Paulum proditae, studium*, coll. 34-41).

[34] J. JONAS, *De studiis theologicis* (1521), in *CR* 11, coll. 41-50.

parti. Nella prima Melantone si propone di tranquillizzare l'autorità politica, indicando la volontà di un maggior controllo del corpo docente sugli studenti e sui nuovi ospiti di Wittenberg per impedire eventuali disordini cittadini; infatti la città si era venuta popolando dei primi perseguitati a causa della loro adesione a Lutero, soprattutto ex-religiosi, uomini e donne[35], e legittima poteva essere la preoccupazione per il mantenimento dell'ordine pubblico. Melantone ricorda gli scopi della fondazione dell'università, perché è a questa recente tradizione che il suo intervento vuole richiamarsi. Agli studenti è chiesta una maggiore partecipazione alle pubbliche manifestazioni dell'università, che possono servire per comprendere le differenze tra Wittenberg e le altre università, ancora legate alla scolastica e alla fedeltà a Roma. A Wittenberg non si propone solo un diverso modello didattico, ma si elabora un progetto che parte e si sviluppa a partire dall'università per coinvolgere la società in ogni sua componente. In questa occasione Melantone enuncia questa idea, ripresa poi negli anni seguenti, quando gli elettori Giovanni e Giovanni Federico saranno sempre più coinvolti nell'adesione e nella difesa della Riforma e della sua diffusione, con un cambio di politica rispetto alla prudente condotta di Federico il Saggio. Gli studenti sono ora sottoposti a nuove forme di controllo; infatti i precettori privati, tanto condannati nella redazione del 1508, vengono proposti per gli studenti più giovani, perché non esiste peggiore male per la società che quello di lasciare senza guida i giovani che si avvicinano all'università; i maestri privati, scelti naturalmente dal senato accademico, insegnano la Scrittura e la tradizione delle prime comunità cristiane. Melantone si preoccupa anche di rivitalizzare la disputa accademica tardomedievale[36], ma sarebbe più corretto dire che rigenera,

[35] Sull'entità della fuga delle donne dai monasteri e sulla loro collocazione nella nuova società, A. NOWICKI-PATUSCHKA, *Frauen in der Reformation*, Bamberg 1990.

[36] Sul carattere e le finalità della disputa tardomedievale J. MIETHKE, *Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort*, in «Historische Zeitschrift», 241, 1988, pp. 1-44.

ridefinisce la forma del pubblico dibattito accademico inserito nella quotidianità della Riforma, tanto che la disputa non deve riguardare solo la teologia ma anche altre discipline[37]. Melantone insiste sull'importanza della *ratio discendi*[38], che deve ispirare gli interventi del rettore, poiché Wittenberg non deve cadere in quella negligenza intellettuale, della quale fu vittima la cultura medievale. In questo momento, scomparso il collegio dei riformatori, il rettore assume ancor di più una posizione centrale rispetto al passato, così come l'università si era venuta trasformando. Il rettore diventa il supremo controllore dell'ortodossia luterana, appoggiato in questo dal collegio accademico.

La seconda parte è interamente dedicata agli studenti, alle regole della loro condotta. Il rifiuto della *pietas et amor recti* sono ragioni sufficienti per l'espulsione dall'Università. Allo studente è chiesto di alimentarsi della Scrittura e degli autori del passato, che insegnano «pietas, humanitas et civilitas». Melantone denuncia l'inutilità dei mezzi coercitivi per l'insegnamento e i docenti a Wittenberg devono conquistare gli studenti con *ratio et pietas*. Gli eccessi nella vita e le ambizioni personali sono indicati come la causa prima del caos che regna a Wittenberg, al quale si deve cercare di mettere freno. Viene così individuato il possesso delle armi, come una delle ragioni dei tumulti che si susseguivano in città e ci si appella all'elettore per un suo intervento. Il principe deve vietare il possesso delle armi a Wittenberg per impedire così che l'università venga invasa da uomini armati, che vanno a

[37] Va ricordato che mancano delle ricostruzioni complessive dell'attività del disputare di Melantone, che redasse ben 120 serie di tesi di teologia, filosofia, diritto, medicina, astronomia e fisica; per un inventario R. BURIGANA, *Il regesto delle dispute di Melantone*, in «Cristianesimo nella Storia», 12, 1991, pp. 353-380. Per uno studio sulla situazione a Wittenberg, estremamente provvisorio e insufficiente, vedi E. WOLF, *Zur wissenschaftlichen geschichtlichen Bedeutung der Disputationen an der Wittenberg Universität im 16. Jahrhundert*, in L. STERN (ed), *450 Jahre*, cit. pp. 335-343.

[38] Melantone redigerà una *ratio discendi* per indicare la nuova organizzazione degli studi di teologia, che i futuri pastori dovevano compiere, *CR* 2, coll. 455-461.

inficiare la libertà didattica, la cui esistenza rappresenta una colonna portante dello Stato.

Non si può certo parlare in questo caso di un ripensamento generale, quanto piuttosto del tentativo di indicare alcune linee in grado di arrestare l'evidente disfacimento del vecchio sistema, preparando al tempo stesso la sua sostituzione. Negli anni seguenti si rese necessario un nuovo e più radicale intervento, poiché il precipitare della situazione politica (la guerra dei contadini), le difficoltà a raggiungere un accordo con altre comunità religiose (il fallimento dell'incontro di Marburgo) e la crescente chiarificazione delle posizioni luterane (la confessione augustana) mostrarono che non era più differibile una riforma della struttura universitaria, che, in quegli stessi anni, era divenuta il centro propulsore dell'espansione della Riforma in Sassonia e dell'esportazione della medesima fuori dai confini dell'Elettorato, data la massiccia presenza di studenti stranieri, che si facevano annunciatori della Riforma, una volta rientrati in patria[39].

2.3. *La riforma della facoltà di teologia* (1533)[40]

Ancora prima della guerra dei contadini, durante la quale vi fu un crollo delle immatricolazioni a Wittenberg, l'università aveva sospeso le lauree in teologia[41], poiché era ormai

[39] Non è stata ancora sufficientemente studiata la presenza delle colonie di studenti a Wittenberg e il loro influsso nella società, una volta tornati in patria; alcune ricerche, come quella di S. Heinnen (*Die finnischen Studenten in Wittenberg 1531-1552*, Helsinki 1980), possono offrire delle indicazioni, ma non essere assunte come generalizzanti, anche perché si deve tener conto dell'apporto dei predicatori e professori, inviati temporaneamente da Wittenberg, come era il caso di J. Bugenhagen, J. Camerario e C. Cruciger.

[40] Per la storia della facoltà di teologia, K. ALAND, *Die theologische Fakultät Wittenberg und ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Leucorea während des 16. Jahrhunderts*, in L. STERN (ed), *450 Jahre*, cit., pp. 155-237.

[41] Per un quadro delle dispute precedenti alla sospensione, T. KOLDE, *Wittenberger Disputationsthesen aus den Jahren 1516-1522*, in «Zeitschrift der Kirchengeschichte», 11, 1890, pp. 448-471.

avvertita l'inadeguatezza dei programmi per la formazione del pastore delle nuove comunità; si trattava di un provvedimento grave che non poteva certo durare in eterno, perché veniva a inficiare la forza stessa della proposta luterana alimentata proprio dal dibattito universitario. Inoltre a Wittenberg cominciavano a guardare le comunità riformate e le scuole cittadine, che recepivano le istanze rinnovatrici[42], dopo che il nuovo elettore Giovanni aveva fatto ricorso all'università per la prima visita alle comunità sassoni dopo l'introduzione della Riforma[43]. La sospensione delle promozioni in teologia ledeva il prestigio dell'Università e impediva il reclutamento di pastori per le nuove comunità. All'interno del mondo accademico si manifestarono esigenze di rinnovamento didattico[44] e di maggior controllo sulla vita degli studenti[45], come elementi costitutivi del processo di diffusione della Riforma. Nel 1533 (15-17 giugno) vi fu la promozione di J. Bugenhagen, C. Cruciger e J. Aepino[46] e in quella occasione J. Jonas riassunse i cambiamenti introdotti nell'inse-

[42] Tra i numerosi esempi ricordo che Melantone riprese questi temi in un'orazione per l'apertura di una scuola a Norimberga nel 1526, *In laudem novae scholae* in *CR* 11, coll. 106-111.

[43] L'elettore Giovanni a Lutero, Weimar, 26.11.1526, in *WABr* 4, pp. 136-138; Lutero a N. Hausmann, Wittenberg, 10.1.1527, *WABr* 4, pp. 159-160.

[44] In un'orazione del 1531 C. Cruciger, professore di Sacra Scrittura all'Università di Wittenberg, proponeva un nuovo modello di Università, che tenesse conto della centralità della Scrittura e dell'importanza della cultura del mondo classico, *De ordine discendi*, in *CR* 11, coll. 209-214.

[45] Nel 1529 V. Winshemius attaccò lungamente il vizio dell'ebbrezza con una lunga serie di esempi dall'antichità fino a Ambrogio per dimostrare la sua pericolosità per il vivere civile e l'appartenenza alla Chiesa (*De ebrietate*, in *CR* 11, coll. 168-181).

[46] Per le serie di tesi discusse vedi *CR* 12, coll. 517-520; notizie su questa disputa in K. FOESTERMANN (ed), *Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis*, Leipzig 1838, p. 28; per la promozione di J. Äpinus, C. REDLICH, *Korrespondents der Diaken und verordneten Bürger der Stadt Hamburg mit den Wittenberger Theologen insonderheit Johannes Bugenhagen, die Doktorpromotion Aepins betrefend*, in «Mittheilungen des Vereins für Hamburgische Geschichte», 8, 1885-1886, pp. 65-72.

gnamento della teologia, grazie anche agli statuti redatti pochi mesi prima da Melantone[47].

In questa nuova serie di statuti[48] la prima preoccupazione è il controllo sulla dottrina; infatti alla facoltà di teologia è chiesto di sovraintendere al corretto insegnamento riformato, in linea con la Confessione Augustana, in quanto questa rappresenta la sintesi perfetta tra Scrittura e vita della chiesa. La chiesa di Wittenberg continua la lotta delle comunità cristiane dei primi secoli, tanto che gli avversari contemporanei sono gli stessi, già condannati e sconfitti nei concili di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia. Una sempre maggiore attenzione è rivolta a coloro che per primi si avvicinano agli studenti, *prelectores*, che tengono lezioni nei primi corsi o privatamente quando gli studenti sono troppo giovani; costoro devono essere laureati in teologia e difendere la concordia nella fede sul modello dei pastori delle prime comunità; non devono perseguire accordi o compromessi a ogni costo, ma solo osservare, e far osservare, la Confessione Augustana. Non vi è preclusione nell'accettare in questo incarico laureati provenienti dall'esterno, ma questi devono sottoporsi a una pubblica disputa sulle verità di fede; la disputa viene qui ad affiancarsi al giuramento, con il quale il candidato entrava a far parte dell'Università, come tappa obbligata per l'accettazione nella comunità riformata e nello stato. Senza l'adesione alla Confessione di Augusta non c'è quindi possibilità di inserimento nella società e si è passati da una generica centralità della Scrittura a qualcosa di molto più determinato. Melantone tratta poi dei programmi dei corsi, ribadendo la centralità di Agostino e indicando soluzioni ai problemi sorti con il crescere del numero degli studenti all'università[49]. Melantone si sofferma sull'importanza della disputa: i dottori in teologia sono tenuti a sostenere una disputa pubblica una volta all'anno, sulla Scrittura, la

[47] J. JONAS, *De gradibus in Theologia*, in *CR* 11, coll. 227-231.

[48] *Urkundenbuch*, cit., pp. 154-158.

[49] Per il variare dell'immatricolazioni a Wittenberg si può consultare E. FÖRSTEMANN (ed), *Album Accademiae Vitebergensis*, I, Leipzig 1841.

storia dei concili, la Confessione Augustana. Erano queste le fonti del sapere universitario, che alimentava così la vita delle comunità attraverso un nuovo insegnamento; infatti era chiaro che la confessione di Augusta rappresentava la sintesi della Scrittura e dei concili e il punto di riferimento per ogni ulteriore riflessione teologica e politica.

Prima di tutto al docente è richiesto di esporre al decano della facoltà l'oggetto della disputa, lasciando la libertà al decano di modificare la formulazione delle tesi. Si tratta di un vero e proprio intervento censorio preliminare da parte del decano, raffigurato come il custode dell'ortodossia della facoltà di teologia e quindi della Chiesa. Vi è un stretto legame tra università e comunità luterane riguardo alla dottrina che dipende dalle interpretazioni, dalle delibere della prima. Se qualcuno non ottempera a quest'ultima norma, o non incontrando il decano o non seguendo le sue correzioni, il rettore e il decano congiuntamente proporranno un rinvio della disputa e le proposizioni verranno esaminate da tutto il collegio dei docenti. Si approfondisce poi questo tema: se la controversia sollevata da uno o da più sembra intaccare un punto centrale della dottrina luterana, allora il decano dovrà rivolgersi al rettore e al senato dell'università. Se l'università riterrà estremamente importante la materia da trattare, farà presente questo caso al principe, che a sua volta nominerà dei giudici, dietro consiglio del senato accademico; questi giudici avranno il compito di dirimere la questione e condannare ciò che verrà considerato falso, cioè contrario alla dottrina luterana; infatti, se il collegio dei docenti non riterrà tanto rilevante la cosa da proporla al principe, si procederà all'elezione di giudici da tutte le facoltà che emetteranno poi una sentenza definitiva. Da questo passaggio emergono due elementi: il primo è la consapevolezza che spetti al decano e al rettore decidere se consultare l'elettore o no, se coinvolgerlo in una disputa teologica, che può porre in qualche modo in dubbio non solo la fede della Chiesa, quanto la struttura della società, che dipende intrinsecamente dalle posizioni di questa. L'università è quindi responsabile del coinvolgimento dell'elettore nella sua attività e gli chiede l'appoggio per le sue massime autorità (rettore e

decano). Un secondo elemento è la partecipazione di tutta l'università a questo processo; una volta stabilita da una parte che il tema verrà dibattuto al suo interno e che la sentenza sarà valida anche per lo stato, ecco che non solo la facoltà di teologia ma tutte le altre devono contribuire alla formazione di una commissione, perché è l'università nel suo insieme che vede messa in pericolo la sua ortodossia. La purezza dottrinale[50] deve ispirare e guidare qualsiasi professore a Wittenberg, sia questo un giurista, un medico o anche un semplice *magister artium*. In questa puntualizzazione si possono cogliere gli echi delle vicende di J. Campano di quegli anni. Egli aveva tenuto una pubblica disputa a Torgau (marzo 1530) e aveva tentato invano di tenerne una simile a Wittenberg sull'eucaristica e sulla Trinità, ma l'opposizione di Lutero e Melantone era stata forte, perché vedevano in lui un pericoloso avversario dell'ordine che l'Università proclamava e il principe assicurava alla Chiesa e alla società; per questo il suo nome compare subito dopo associato a quello degli anabattisti, come perturbatori della pace cittadina e distruttori della Chiesa[51].

Non vi è molto spazio a nuove discussioni e ci si indirizza verso un disciplinamento della società e non solo delle facoltà e/o della Chiesa, come mostra la conclusione: «Damnatae autem propositiones non defendantur, et si quis contumaciter defendet, coherceatur severitate tali, ne malas opiniones latius spargere possit».

Seguono i criteri per l'ammissione alla laurea in teologia: il candidato dovrà avere alle spalle almeno sei anni di frequenza a corsi sulla Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, a Wittenberg o in un'altra università, che però deve fondare il proprio insegnamento sulla purezza dell'evangelo, così come

[50] Sull'importanza della difesa della *puritas doctrinae* da parte dell'università di Wittenberg in quegli anni, C. CRUCIGER, *De puritate doctrinae in Ecclesia conservanda* (1536), in *CR* 11, coll. 272-278.

[51] Per una recente ricostruzione biografica di J. Campanus vedi la voce *J. Campanus*, curata da H. Weigelt nella *Theologische Realenzyklopädie*, VII, Berlin 1981, pp. 601-604.

avviene a Wittenberg. Di fatto veniva ridotta la possibilità della cooptazione di un insegnante da un'altra università, a meno che Lutero o Melantone non garantissero per lui. Se le condizioni politiche lo permetteranno il primo corso da tenere sarà quello sulla lettera ai Romani, con il quale si coglie il modificarsi in pieno della cultura tra Medioevo e Riforma; infatti Melantone indica che questo corso è utile per apprendere la *summa doctrinae*, mentre un tempo era identificato con un ciclo di lezioni che poco o niente aggiungevano alla preparazione dello studente. Per Melantone Pietro Lombardo appartiene ormai al passato, tanto più che le sue posizioni sulla giustificazione e sui sacramenti sono lontane da quella purezza dottrinale insegnata a Wittenberg, che ha il suo fondamento in Paolo. In questo momento, dopo i tanti attacchi di Lutero negli anni precedenti, il rifiuto del Lombardo assume un carattere ufficiale, legale, un criterio costitutivo per il nuovo sapere che rigetta la mediazione operata da Lombardo. Lo studente, che giunge al grado di *sententiarius*, abbandonato Pietro Lombardo, deve quindi dedicarsi alla lettura di alcuni salmi o di qualche libro dei profeti secondo il parere del decano o di qualche anziano, una figura questa che assume un ruolo sempre più centrale anche all'interno dell'università; si tratta di una figura non istituzionale alla quale ci si deve rivolgere per avere suggerimenti per la propria formazione per l'autorità che gode nell'università e nella Chiesa luterana. È fin troppo facile vedere in queste figure rappresentati Lutero e Melantone, ma a me sembra che l'idea sottesa sia quella di un gruppo di riformatori, ai quali principi e cittadini devono far riferimento. La laurea dovrà avvenire in seguito a una disputa pubblica, senza la quale non è possibile provare la dottrina del candidato; si tratta di un'ulteriore accentuazione dell'importanza della disputa come criterio per l'accesso alla vita pubblica.

L'articolo seguente tratta delle qualità morali del candidato: non deve essere violento, di idee contrarie a Wittenberg, cioè alla parola di Dio, ma possedere quei caratteri richiesti per un vescovo secondo il modello delle lettere paoline. È perciò espressa in modo chiaro l'equiparazione tra il candidato alla laurea in teologia, potenziale membro dell'elite delle comuni-

tà luterane, e il vescovo della generazione postapostolica; si delinea non solo una carriera intellettuale ma anche la necessità di una correttezza morale, come elementi fondamentali per accedere alle responsabilità che la riforma luterana richiede ai professori universitari, ai pastori, ai consiglieri dei principi. Melantone conduce poi un attacco contro le leggi del celibato, con il ricorso ad una casistica strumentale per la difesa della nuova condizione del teologo secondo Wittenberg perché il celibato ecclesiastico era uno dei motivi di scontro, non solo verbale, con la Chiesa cattolica.

Il dottore in teologia della Chiesa luterana è un uomo culturalmente preparato, idoneo ad insegnare la dottrina cristiana, nella quale è stato cresciuto, pronto ad assumere la responsabilità di una comunità di fedeli o un posto nell'amministrazione dello stato, formato dal «mirabili et ineffabili dei consilio... ad consociandum et conjungendum genus humanum et ad conservationem ecclesiae». Le modifiche della disputa riguardano anche gli aspetti finanziari e non vengono più indicate cifre precise per le promozioni, ma viene lasciata al candidato la libertà di fare delle elargizioni.

I capitoli seguenti riguardano il decano, al quale viene affidato il compito di convocare una o due volte all'anno gli studenti di teologia per annotare il loro nome e costituire un albo al quale le comunità riformate possono ricorrere per avere pastori e diaconi.

Le altre due redazioni degli statuti di Melantone (1545 e 1553) appartengono ormai a un altro tempo; infatti l'indizione del Concilio e la sua celebrazione a Trento, il fallimento della politica dei colloqui di religione, la sconfitta della lega di Smalcalda a Mühlberg (1547) con il mutato assetto della Sassonia sanciscono una definitiva separazione tra mondo riformato e Chiesa cattolica e all'interno dell'area luterana scatenano un animato dibattito sulla natura della Chiesa e sullo Stato confessionale. Gli interventi legislativi di Melantone a Wittenberg, come tante altre sue azioni di quegli anni, fanno ormai parte della seconda Riforma.

«Dell'allogare le fanciulle degli Innocenti»: un problema culturale ed economico, 1577-1652

di *Maria Fubini Leuzzi*

Questo contributo si propone di affrontare la questione del disciplinamento sociale di una categoria di individui del tutto particolare, quella delle abbandonate nella primissima infanzia, meglio nei primi giorni di vita, nell'Ospedale di Santa Maria degli Innocenti di Firenze. Intendo qui occuparmi fra gli abbandonati solo del gruppo femminile per la peculiarità della loro condizione, anche rispetto al corrispettivo gruppo maschile che subisce la stessa sorte. In questo mondo di derelitti, come sempre fra i miserabili, l'appartenenza al sesso femminile è ulteriore causa di emarginazione, a cui in questo caso si aggiunge il peso profondamente discriminante del rigetto dei genitori. Almeno tre dunque furono gli ostacoli alla omogenizzazione di questo gruppo con la società circostante: l'appartenenza al sesso femminile, la mancanza di qualsiasi risorsa economica e culturale, e infine l'esposizione in un'istituzione preposta solo ad accogliere gli abbandonati, in un'istituzione cioè che per quanti sforzi facesse nell'elargire protezione ai suoi figli li marchiava definitivamente[1].

[1] F. BRUNI, *Storia dell'Imperial Regio Spedale di Santa Maria degli Innocenti di Firenze e di molti altri pii stabilimenti*, Firenze 1819, 2 voll.; L. PASSERINI, *Notizie storiche dello Spedale degl'Innocenti di Firenze. Dall'epoca della sua fondazione a quella dell'anno 1852*, Firenze 1853; G. BRUSCOLI, *Lo spedale di Santa Maria degli Innocenti di Firenze. Dalla prima fondazione ai giorni nostri*, Firenze 1900; U. CHERICI, *L'assistenza all'Infanzia ed il R. Spedale degli Innocenti di Firenze*, Firenze 1932; R.C. TREXLER, *Infanticide in Florence: new sources and first results*, in «History of Childhood Quarterly», I, 1973, pp. 98-116; R.C. TREXLER, *The Foundlings of Florence, 1395-1455*, *ibidem*, I, 1973, pp. 261-284; ambedue questi saggi ora anche in traduzione italiana in R.C. TREXLER, *Fami-*

Non si può fare a meno allora di chiedersi quale fosse la politica educativa dell'istituzione verso questo gruppo in un così particolare periodo storico fra la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII. D'altro canto per meglio capire gli sforzi di disciplinamento da parte delle autorità, non si possono ignorare le condizioni finanziarie dell'ospedale, avvertendo tuttavia che se esse certamente influirono sui destini delle trovatelle, non modificarono sostazialmente l'ispirazione culturale degli uomini a tale funzione preposti.

Esistono ormai studi storici sufficientemente diffusi perché anche i non addetti ai lavori conoscano quali fossero all'epoca le cure ai piccoli abbandonati elargite dalle istituzioni per trovatelli sorte agli inizi dell'età moderna[2]. Esse prevedevano principalmente l'allattamento, che avveniva presso balie esterne in città e in campagna, o in misura di gran lunga minore, presso balie interne per un periodo di 12-14 mesi. Seguiva un secondo periodo trascorso nella maggior parte dei casi in campagna presso i «soprabali», secondo la terminologia fiorentina, che si protraeva fino ai sette anni a Firen-

glia e potere a Firenze nel Rinascimento (Pubblicazioni dell'Istituto della Enciclopedia Italiana. Biblioteca Biografica), Roma 1990, pp. 9-78; R.C. TREXLER, *Charity and Defense of Urban Elites in the Italian Communes*, in F. JAHER (ed), *The Rich, the Well Born and the Powerful*, Urbana 1974, pp. 63-109; C.A. CORSINI, *Materiali per lo studio della famiglia in Toscana nei secoli XVII-XIX*, in «Quaderni Storici», XXXIII, 1976, pp. 998-1052; G. DI BELLO, *Senza nome né famiglia. I bambini abbandonati nell'Ottocento*, Firenze 1989; J. BOSWELL, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988, pp. 417-427; Ph. GAVITT, *Charity and Children in Renaissance Florence, the Ospedale degli Innocenti. 1410-1536*, Ann Arbor (Michingan) 1990.

[2] Per l'ospedale fiorentino v. nota 1; per Milano v. L. CASATI, *Del ricovero degli esposti in Milano e dei successivi regolamenti e ordini che lo ressero,* in «Politecnico. Repertorio mensile di studi applicati alla prosperità e cultura sociale», XXV, 1865, 1° giugno, pp. 333-351; XXVI, 1865, 1° luglio, pp. 33-49; XXVII, 1° agosto, 1865, pp. 34-54; V. HUNECKE, *I trovatelli di Milano. Bambini esposti e famiglie espositrici dal XVII al XIX secolo*, Bologna 1989; cfr. anche il volume collettivo *Enfance abandonnée et société en Europe, XIV-XX siècle* (Collection de l'École Française de Rome, 140), Roma 1991 e G. DA MOLIN (ed), *Trovatelli e balie in Italia, secc. XVI-XIX*, Atti del convegno «Infanzie abbandonate e baliatico in Italia, (secc. XVI-XIX)», Bari 20-21 maggio 1993, Bari 1994.

ze, ma anche fino ai dodici altrove (Roma)[3]. Dopo quest'età i fanciulli di ambo i sessi tornavano nell'ospedale, dove li attendevano destini diversi. Per i maschi l'apprendistato di un mestiere, da compiersi fuori dal chiuso spazio del luogo pio; i più meritevoli frequentavano la scuola interna con la possibilità di essere avviati in futuro alla carriera ecclesiastica. Alle femmine nelle stanze del conservatorio era riservato l'apprendimento delle più semplici tecniche della tessitura e della cucitura. L'ospedale di Firenze, protetto fin dalla sua fondazione (data di inizio della fabbrica 1419, data di inaugurazione 1445) dall'Arte della seta, con speciale assiduità imponeva il lavoro di incannatura e orditura della seta[4].

Se i calcoli di statistica, nel particolare la registrazione degli individui, è una forma di disciplinamento sociale, applicata dalle istituzioni particolarmente a partire dall'età moderna, allo scopo di evitare la dispersione, permettere di prevedere le forme di assistenza e di sviluppo, consentendo di conoscere le caratteristiche della popolazione[5], ebbene nessuno degli ospedali per trovatelli in Toscana, aveva acquisito la norma di seguire attraverso apposita registrazione i fanciulli ritornati dal baliatico e viventi in casa o affidati a terzi. Viceversa sia pure esclusivamente a fini di contabilità le «scritture di baliatico», di carattere esclusivamente contabile, segnando gli esposti nella data in cui erano accolti dall'ospedale, continuavano a registrarne la esistenza insieme con il nome delle balie e in seguito dei soprabalii a cui erano affidati e a cui venivano versati i salari[6]. Le «scritture di

[3] Ph. GAVITT, *Charity and Children*, cit., pp. 189-258; C. SCHIAVONI, *Gli infanti 'esposti' del Santo Spirito in Saxia di Roma fra '500 e '800: numero, ricevimento, allevamento e destino*, in *Enfance abandonnée*, cit., pp. 1017-1064, particolarmente p. 1040.

[4] G. BRUSCOLI, *Lo Spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., pp. 74-79.

[5] M. RASSEM, *Riflessioni sul disciplinamento sociale in età moderna con esempi dalla storia della statistica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 39-70.

[6] L. SANDRI, *Le scritture del baliatico in Toscana tra XV e XIX secolo: il caso degli Innocenti di Firenze*, in G. DA MOLIN (ed), *Trovatelli e balie*, cit., pp. 471-490.

baliatico» per quel che riguarda il ritorno, a Firenze, indicano soltanto la dicitura «ritornato», poi più nulla. Il libro dei «ritornati», a cui talvolta si trova il rinvio, era in verità una semplice rubrica cartacea, facilmente deteriorabile a cui i responsabili non facevano grande attenzione. Ce ne rimane un solo esemplare del XVII secolo, dove con un criterio spesso casuale sono riportati il numero, il nome e la data del ritorno dal baliatico, senza altra notazione che ne indichi il destino successivo, tranne che in pochi casi[7]. I fanciulli sembrano così inghiottiti dalla massa della «famiglia» e tornano ad esistere soltanto nei «Giornali» o nei libri dei «Debitori Creditori» quando hanno la fortunata occasione di essere oggetto di contratti di lavoro, di adozione, di restituzione; per le femmine anche in caso di matrimonio, o monacazione. Comunque sempre senza cognome, con l'unica indicazione di riferimento alla donna che all'interno dell'ospedale ha avuto per loro funzioni di ammaestramento. Il ritorno dal baliatico dunque significava sostanzialmente la perdita d'identità dell'esposto, confuso fra una massa di persone che superavano abbondantemente il migliaio. Tutto ciò, pur tenendo conto che la funzione dell'ospedale era istituzionalmente rivolta all'allevamento degli infanti, fondatamente suggerisce l'idea di una quantomeno scadente attenzione delle autorità preposte per i «ritornati», considerati, secondo quello che rimane nelle periodiche relazioni finanziarie, soltanto e globalmente «bocche» da sfamare.

Lo spunto per questa indagine mi è stata suggerita da una polemica sorta a distanza di tempo fra gli storici dell'Ospedale degli Innocenti intorno al provvedimento che sarebbe stato preso nel 1579 da Vincenzo Borghini, letterato e umanista illustre, monaco cassinese, spedalingo dal 1552 al 1580, per alleggerire il carico economico dell'ospedale (il debito finanziario dell'istituto sarebbe stato allora equivalente a circa 100.000 scudi)[8]. Luigi Passerini (1853), erudito e at-

[7] Archivio Spedale degli Innocenti, Firenze (ASIFi), XXXII, *Esito dei nostri esposti*, 3, «Tornati» 1628-1685.

[8] Su Vincenzo Borghini, assai utile la voce di G. FOLENA, *Borghini Vin-*

tento ricostruttore delle istituzioni fiorentine di beneficenza, di genealogie di famiglie nobili e di altro ancora, accoglie a questo proposito la cronaca del Settimanni (centone settecentesco di fonti precedenti), che riferisce di come lo spedalingo, per alleggerire la situazione economica, con grande dolore, tanto da morirne l'anno successivo, avesse mandato sulle galee granducali i giovinetti fra i dodici e i sedici anni, e messo fuori dall'ospedale un certo numero di fanciulle, che prive di qualsiasi sostegno, avrebbero praticato il meretricio per poter sopravvivere[9]. Gli storiografi successivi, funzionari dell'istituzione, Gaetano Bruscoli (1900 e 1904) e Ugo Cherici (1932), negano con sdegno l'autenticità delle notizie riportate dal Settimanni e raccolte dal Passerini. Ma ammettono la gravità del debito, riconoscendo il peso costituito dalla popolazione femminile delle esposte trattenute nelle mura del ricovero; nel 1579 fra grandi e piccole le donne erano ben 968[10]. Qui non interessa tanto stabilire o meno la veridicità del Settimanni quanto piuttosto, partendo da quelle notizie e da quella data, capire quali potessero essere i destini di quelle donne in relazione agli indirizzi culturali e di disciplinamento sociale che i loro custodi erano capaci di esprimere.

Proprio la gravità del «problema donne» (nel periodo 1579-1681 all'interno dell'ospedale non scendono mai al disotto di 600), è oggetto di molte circostanziate memorie del Borghini stesso e di altri spedalinghi dopo di lui[11]. Le proposte

cenzo Maria, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XII, Roma 1970, pp. 680-689.

[9] L. PASSERINI, *Notizie storiche*, cit., p. 20; Archivio di Stato, Firenze (ASF), *Manoscritti*, 128, F. Settimanni, «Diario Fiorentino», tomo IV, c. 212v; sull'episodio cfr. A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma a Firenze* (Ministero dell'Interno. Pubblicazione degli Archivi di Stato), Roma 1972, pp. 301-310 e 420-423.

[10] G. BRUSCOLI, *Lo Spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., pp. 67-69, ma soprattutto la sua introduzione a V. BORGHINI, *Considerazione sopra l'allogare le donne delli Innocenti, fuori dal maritare o monacare. Pubblicata per la prima volta*, con Introduzione e note di G. BRUSCOLI, Firenze 1904; U. CHERICI, *L'Assistenza all'Infanzia*, cit., pp. 98-100.

[11] Oltre alla memoria sopra citata, pubblicata da Bruscoli, che si trova

che vengono fatte vertono intorno alla necessità di «accomodarle» fuori casa in modo che non ritornino più. Le uniche strade ritenute perseguibili a tale scopo sono il matrimonio, e la monacazione da raggiungere, e in ciò consiste la novità della proposta del Borghini al Granduca, dopo anni di «servizio sicuro» presso famiglie rispettabili allo scopo di maturare la dote necessaria. Tutto ciò, secondo il Borghini, soltanto se si tratta di donne in giovane età. Si dovette infatti giungere agli anni trenta del XVII sec. per trovare considerato il servizio domestico un mezzo dignitoso di automantenimento in età non più adatta al matrimonio. Negli ultimi decenni del XVI secolo comunque, le vie indicate dallo spedalingo, il matrimonio e la monacazione erano difficilmente perseguibili per la mancanza di denaro per fornire doti appetibili, per la diffidenza della società ad accogliere le «innocentine», «massime per il carico del modo che sono nate»; infine per la incapacità psichica (Borghini le paragona a «polli ebbri») e fisica (deformità, gracilità, scarsa abitudine a lavori pesanti) di queste donne a vivere nel mondo[12].

Il pregiudizio per la loro origine, accompagnata dalla discriminazione propria del genere, pesò su di esse per secoli, facendo corrispondere disciplinamento e repressione, in altre parole la reclusione come unica forma di controllo. Le iniziative di scolarizzazione per le «innocentine» furono inesistenti nel periodo qui considerato; talvolta, lo si vedrà, si provvide ad impartire l'insegnamento dei mestieri propri delle case private, al fine di trovare più facilmente collocazione presso le famiglie[13]. Ma la stessa educazione religiosa

in ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 17, cc. 39-46 relazioni autografe di V. Borghini si trovano in ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, cc. 138-147 (s.d.); cc. 242-245 (2 novembre 1553); cc. 509-510 (12 dicembre 1572); cc. 554-555 e 568, (1580). Vedi anche ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, «Riforma dello Spedale dei Deputati sopra il reformare e riordinare il governo dello Spedale di Santa Maria degli Innocenti» (21 ottobre 1580), cc. 559-564, e 579-582. In epoca successiva sono da segnalare anche le proposte contenute ancora in ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 38, cc. 371-376 (1641-1644).

[12] V. Borghini, *Considerazioni sopra l'allogare*, cit., pp. 33-36.

[13] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, c. 564.

non sembrò andare oltre la ritualità delle devozioni. Solo l'introduzione della compagnia del Rosario nel conservatorio, ormai nel 1622, sembra rispondere alla necessità di impartire più efficacemente l'insegnamento della dottrina cristiana[14].

Per concludere questa premessa, a testimonianza della separatezza, della difformità oltraggiosa che dentro il magnifico edificio del Brunelleschi si celava, rimangono le parole di Galeazzo Gualdo-Priorato: «Le fanciulle vi stanno quanto vogliono, e molte volte diverse non escono e vivono là dentro, esercitando vari mestieri femminili. Hanno tra loro un parlare proprio, nell'accento non comune agli altri, che subito le fa conoscere. Vi saranno circa mille donne. I maschi che pure vi si allevano imparano qualche mestiere; e circa l'età di 20 anni si licenziano. Sono in minor numero delle femmine, e gli uni e le altre portano vestiti neri»[15]. La pesantezza di questo quadro appena accennato per ora, contribuisce a spiegare l'astio con cui indistintamente tutta la storiografia sull'istituzione ha guardato ai granduchi medicei e ha salutato invece con entusiasmo le iniziative di svolta dei principi lorenesi non solo per gli esposti degli Innocenti, ma per tutta l'assistenza ai poveri. Altre indagini hanno mostrato come le grandi iniziative di beneficenza di età comunale, pur riorganizzate sotto il profilo burocratico, non ricevessero nuova linfa in età medicea e come stentassero a prendere piede iniziative volte all'organizzazione e alla diffusione di una interiore disciplina degli emarginati[16]. Non si riusciva a

[14] ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 25, c. 624. Sulle compagnie del Rosario in rapporto al disciplinamento femminile, v. C.F. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milano 1992, pp. 55, 139-140, e *passim*; M. FUBINI LEUZZI, *Donne doti e matrimonio in Toscana al tempo dei Granduchi lorenesi. Studi sulla distribuzione delle elemosine dotali*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 121-176, particolarmente pp. 133-134, e 164.

[15] G.G. PRIORATO, *Relazione della città di Fiorenza e del Granducato di Toscana, sotto il regnante Granduca Ferdinando II. Con tutte le cose più degne e curiose da sapersi*, ecc. In Colonia. Appresso Pietro de la Place, 1668, pp. 59.

[16] A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma*, cit., *passim*; L. CAJANI,

vedere il mutamento dei tempi e la necessità che anche le grandi istituzioni di carità sorte nel passato fossero rinnovate nella loro cultura spirituale per contribuire ad un aspetto tanto importante del disciplinamento sociale[17].

Per una migliore comprensione di quanto seguirà, fornisco qui di seguito una tabella orientativa della popolazione degli Innocenti divisa per sessi riguardante il periodo analizzato.

Femmine e maschi presenti nell'ospedale degli Innocenti di Firenze (1534-1681)

Anno	Femmine	Maschi	Anno	Femmine	Maschi
1534	420	130	1621	580	150
1579	968	146	1641	655	98
1612	600	140	1643	642	98
1617	630	120	1660	595	–
1618	625	120	1681	756	102

Fonti: Archivio Arcivescovile Firenze (AAF), VPO32. 1 *Visitatio florentinae civitatis*, arc. Pietro Niccolini, c. 386v; ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 38, c. 356; ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 48, fasc. 125, c. 15 s; G. BRUSCOLI, *Lo spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., pp. 382-384

Quando nel 1552 Vincenzo Borghini venne nominato dal Granduca Cosimo I spedalingo di Santa Maria degli Inno-

L'assistenza dei poveri nella Toscana settecentesca, in G. POLITI-M. ROSA-F. DELLA PERUTA (edd), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna* (Annali della Biblioteca statale e libreria civica di Cremona, XXVII-XXX), Cremona 1982, pp. 185-210; D. LOMBARDI, *Povertà maschile, povertà femminile. L'ospedale dei Mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bologna 1988; della stessa, *I gesuiti e il principe. Il modello francese nella politica dell'assistenza di fine Seicento*, in F. ANGIOLINI-V. BECAGLI-M. VERGA (edd), *La Toscana nell'età di Cosimo III*, Firenze 1993, pp. 521-540.

[17] W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata?. Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 13-37; P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in San Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», V, 1985, pp. 273-285; P. SCHIERA, *Lo Stato moderno e il rapporto disciplinamento legittimazione*, in «Problemi del socialismo», NS, V, 1985, pp. 111-135; dello stesso, *Disciplina, Disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 315-334.

centi, la situazione finanziaria dell'Ospedale era ormai critica. L'aumentata affluenza degli esposti, aveva già spinto il suo predecessore, Luca Alamanni a chiedere i seguenti regolamenti restrittivi sull'accoglienza:

1. che non si accettassero i fanciulli di provenienza esterna al Granducato;

2. che gli altri ospedali del dominio deputati allo scopo non si sottraessero al loro compito;

3. che i legittimi si accettassero solo in cambio di possibilità per l'ospedale di acquisirne l'eredità;

4. che senza speciale licenza non si accogliessero i figli di coloro che «tengono la concubina»[18].

Ma in particolare la permanenza delle donne fra le mura dell'ospedale non era problema recente. Già nel 1534 su una popolazione complessiva di 604 individui 420 erano donne, «in fra piccole e grandi»[19]. Appare fuori dubbio che il maggior numero delle donne rinchiuse in Santa Maria degli Innocenti rispetto ai maschi, non sia spiegabile soltanto per effetto di una selezione sessuale dell'abbandono[20]. Era certamente dovuto anche a riprovevoli anomalie verificatesi nella pratica, diffusa nei primi decenni della fondazione, quando con facilità bambine e fanciulle venivano collocate per servizio presso famiglie, che si impegnavano a provvedere in seguito a «maritarle o monacarle». Un decreto dei consoli ed operai infatti già dal 1483 imponeva regole più rigide nel seguire questa pratica: le fanciulle avrebbero potuto essere affidate come serve solo a coloro che avessero fornito certa assicurazione sulla loro sistemazione futura,

[18] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, cc. 690-692.

[19] G. BRUSCOLI, *Lo Spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., p. 282.

[20] Rilevano l'esposizione di un numero maggiore di femmine, rispetto ai maschi, Ph. GAVITT, *Charity and Children*, cit., p. 211, e T. TAKAHASCHI, *I bambini e i genitori espositori dello Spedale di Santa Maria degli Innocenti di Firenze nel XV secolo*, in «Annuario», XXV, 1991-93, Istituto Giapponese di cultura, Roma 1992, pp. 35-75, particolarmente pp. 42-46.

che doveva comunque avvenire entro l'età dei 20 anni. A garanzia dell'intesa i consoli e gli operai dovevano giurare che «quello le torrà l'abbia a trattar bene e tenerle onestamente»[21]. Era questa decisione conseguenza di inconvenienti di vario genere in cui le protette dell'ospedale erano incorse, non ultimo quello della contravvenzione all'onestà sessuale, a cui esplicitamente si fa riferimento nel decreto. Anzi fu proprio il timore di altre disavventure che indusse probabilmente l'ospedale ad abbandonare la via del servizio domestico per alleggerire il peso della popolazione femminile e a trattenere le fanciulle nel luogo pio. Si pensò a rimedi finanziari di vario genere per superare il deficit che di anno in anno diveniva più forte[22]. Ma per alleggerire il problema delle donne, il matrimonio e la monacazione furono pur sempre considerate le uniche strade per sgravare l'ospedale del loro mantenimento, strade per altro non facilmente percorribili in mancanza di denaro per la dote. Benché nel 1559 si fosse provveduto a raddoppiarla portandola a 40 scudi[23], ciò non era stato sufficiente per incoraggiare matrimoni che oltretutto erano ostacolati dalla reciproca diffidenza, quella della società cittadina prevenuta dalle condizioni di nascita delle fanciulle e quella dell'istituzione preoccupata di affidare le proprie figlie ad un mondo percepito sostanzialmente come luogo di perdizione[24].

[21] G. BRUSCOLI, *Lo Spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., p. 40, pubblica in parte il decreto dell'arte della seta; v. anche Ph. GAVITT, *Charity and Children*, cit., p. 240.

[22] Nel 1463 era confluito con l'ospedale degli Innocenti, l'Ospedale di San Gallo con le sue proprietà; nel 1536 fu ripetuta la stessa operazione con l'ospedale di Santa Maria della Scala e da ultimo nel 1554 fu unito l'ospedale di Santa Maria della Scala di San Gimignano, fino ad allora dipendente dalla giurisdizione senese; cfr. L. PASSERINI, *Notizie storiche*, cit., pp. 17-18; G. BRUSCOLI, *Lo Spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., p. 53; L. SANDRI, *L'ospedale di Santa Maria della Scala di San Gimignano nel Quattrocento. Contributo alla storia dell'infanzia abbandonata*, Società Storica della Valdelsa, 1982, p. 13.

[23] G. BRUSCOLI, *Lo Spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., p. 63.

[24] Borghini fa riferimento esplicito al motivo della diffidenza verso queste fanciulle, fin dalla sua prima informazione al granduca il 2 novembre 1553, ASIFi, VI, *Suppliche sovrani rescritti*, 1, c. 244. Ricorrente è poi l'altro aspetto quello dell'«oscurità del mondo», e il conseguente «peri-

Le *Considerazioni sopra l'allogare le fanciulle degli Innocenti fuori del maritare e monacare* è la più completa delle relazioni di Borghini sulla condizione delle donne degli Innocenti, ma tutte sono documenti di grande interesse per le prospettive che lasciano intravedere all'interno dell'ospedale. In esse lo spedalingo avanza considerazioni sulla società circostante, fa proposte, traccia quadri di organizzazione e di disciplinamento sociale che non mutarono sostanzialmente per tutto il secolo successivo. Le suppliche, le «informazioni», i memoriali al granduca si susseguono specialmente fra il 1572 e il 1580, quando le rinchiuse agli Innocenti erano più che raddoppiate rispetto al 1534, raggiungendo quasi il migliaio[25]:

«Da qualche tempo in quà il mondo è mutato assai et impoverito et peggiorato, et dove prima ci venivano poche creature e se ne maritavano assai et agevolmente et con poco, oggi ce ne vengono infinite più et se ne maritano poche e male; et doppo l'aver tentati diversi rimedii et raddoppiate le doti et usate altre diligentie, si vede pure le cose mantenersi nelle medesime difficoltà o più presto crescere...»[26].

Ritengo utile per più aspetti soffermarmi sull'analisi che il Borghini compie delle caratteristiche delle rinchiuse nell'ospedale. Colpisce in questi scritti per un verso la lucidità del quadro che coglie le generali caratteristiche psicologiche e di comportamento delle «innocentine», per l'altro, la forza del pregiudizio che non sa trovare per queste donne e per le finanze dello spedale se non lo sbocco del matrimonio e del convento, a cui si poteva giungere solo accumulando una dote attraverso il lavoro di serve. Egli procede secondo una significativa distinzione per fasce di età resa necessaria da due criteri diversi, ma convergenti, idonei a meglio vagliare la questione. Al criterio che guarda all'evoluzione psicologi-

colo di capitar male uscendo dalle case dove sono acconce»; «che non abbino da ritornare nello spedale, ma non per questo andare per le vie o restare abbandonate» (*Considerazioni sopra l'allogare*, cit., p. 31).

[25] G. Bruscoli, *Lo spedale Santa Maria degli Innocenti*, cit., p. 282.

[26] V. Borghini, *Considerazioni sopra l'allogare*, cit., p. 31.

ca e alla capacità di adattamento a nuovi ambienti e a nuovi incarichi di lavoro di queste donne, quale il servizio domestico presso famiglie «sicure», se ne aggiunge un altro legato alle speciali caratteristiche del contratto richiesto dall'ospedale. Infatti, dal momento che il servizio era da ritenersi soltanto un periodo di transizione verso il matrimonio o la monacazione e doveva servire per la costituzione della dote, era necessario che fra l'età di inizio dell'impiego e la consueta età al matrimonio intercorressero 10 o 12 anni, ritenuti il tempo sufficiente per l'accumulo di una dote appetibile. Ecco allora che, in base a tali criteri, le più adatte ad andare «servicine» sono giudicate da Vincenzo Borghini le fanciulle dai 10 ai 15 anni, per la duttilità con cui possono adeguarsi al lavoro e perché disporranno prima di giungere all'età del matrimonio di un periodo sufficiente a maturare la dote. Anche le ragazze dai 15 ai 20 anni presentano flessibilità di adattamento e il tempo previsto per il matrimonio è ancora sufficiente per consentire di costituire una dote, dal momento che «ordinariamente nello spedale poche se ne maritano che non passano i 25 anni». Ma costituiscono un particolare pericolo la coincidenza di età e di sesso. Lo spedalingo suggerisce allora che vengano stipulati contratti, che come per le più giovani, impongano al capo della famiglia a cui vengono affidate particolare protezione delle fanciulle e la scelta di uno sposo di sicura affidabilità.

Le fanciulle dai 20 ai 25 anni sono assai più difficili da porre a servizio, perché manca il tempo sufficiente a guadagnare la dote e quindi a sposarsi. Si presenta in questo caso il grave rischio che le donne possano ritornare nell'ospedale, da esse considerato la propria casa. Ciò, mentre porterebbe nuovo aggravio finanziario all'istituzione, creerebbe soprattutto scandalo agli occhi della città per i rapporti che esse, «state nel mondo», potrebbero stabilire con le donne interne, mai uscite di casa, «pure» da contatti. A questo proposito vale la pena ricordare che Borghini, come altri spedalinghi più tardi, ebbe la grande preoccupazione di separare le «innocentine» dalle balie, considerate donne di discutibili qualità morali,

«Et già sono due anni che, ringraziato sia Dio finalmente, mi venne fatto con l'aiuto di certe limosine, di separare totalmente le balie, che son gente d'ogni qualità e come le si possono havere pur che habbino latte, che non si potessino più mescolare con le nostre fanciulle come prima facevano; cosa che mi era stata sempre in sul cuore, considerati i pericoli che ne poteano nascere»[27].

La soluzione poteva essere dunque, per le donne in questa fascia di età, una diversa formula di contratto che tuttavia Borghini non propone. Finalmente per le donne di oltre 25 anni la difficoltà a trovare accomodamento fuori dalle mura dell'ospedale sembra insormontabile per la loro incapacità, data l'età, a modificare costumi e abitudini, quando non addirittura a stabilire relazioni con la realtà esterna. A questo grave ostacolo poi si doveva aggiungere l'altro della mancanza di tempo sufficiente per procurarsi la dote.

A conclusione della sua analisi, Borghini, pur usando grande indulgenza verso le sue protette, è pienamente consapevole che qualunque scelta si compia, anche collocando a servire solo le più capaci, «pazienza e discrezione», di fronte alla loro inettitudine, devono considerarsi condizione necessaria per chiunque le rilevi. Né è cosa di poco conto vincere l'opinione comune, a cui corrisponde quella delle stesse interessate, che le tiene «in concetto di debolucce e sottosopra, come quelle che stanno rinchiuse né fanno altri viaggi che da una stanza all'altra e non grandi esercizi, ma ferme a' telai». D'altra parte, per ammissione stessa del Borghini, «alcune [sono] francamente inette dapochine, di poco giudizio e scioccherelle», e queste come le più anziane non si può fare a meno di tenerle in casa. In casa devono pure

[27] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti,* 1, c. 510 (12 dicembre 1572). Alcuni anni più tardi lo spedalingo Marco Settimanni fece costruire un altro locale per le donne del tutto autonomo da quello delle balie, per evitare qualsiasi pretesto alla loro frequentazione. In questo caso però si fanno espliciti non solo motivi di moralità, ma anche di spesa: «[Il nostro Priore Settimanni], l'aperse... desiderando l'accrescere i buoni costumi fra le nostre fanciulle e di risparmiare anco molto pane e robba che con il mezzo delle balie veniva smaltita» (ASIFi, XIII, *Giornali,* 25, c. 164-165, 11 aprile 1622).

essere tenute coloro che non vogliono andarsene per i preconcetti malamente maturati verso il mondo[28].

Si tratta, come si vede di un'impresa difficile, da attuare per poche vie obbligate. Fermo restando che al Borghini il «rinchiuderle in luogo separato» apparisse la migliore soluzione[29], la sua proposta rimane pur sempre quella di collocarle con «patti stretti» presso le migliori famiglie della città come «servicine», perché ne abbiano cura fino al matrimonio o alla monacazione. L'insistenza sull'affidabilità delle famiglie corrisponde a due esigenze ineludibili per l'ospedale, quella economica che richiede che le donne uscite non siano restituite per non pesare di nuovo sulle finanze dell'ospedale, e quella della onorabilità morale dell'istituzione e della città di Firenze che richiede sia loro evitata una disdicevole fine.

Negli anni in cui Borghini scrive, le statistiche conservate in archivio, redatte di sua mano, parlano chiaro, le donne in casa nel 1579 sono, come si diceva, 968, di cui oltre 400 di età superiore ai 25 anni, cioè secondo la sua analisi non allogabili fuori dell'ospedale neanche con la migliore buona volontà[30]. È in questo frangente, in questo periodo di così alto affollamento femminile che si sarebbe verificato l'episodio raccontato dal Settimanni, dell'allontanamento forzato dall'ospedale di parte della popolazione femminile e maschile, finita nel meretricio e sulle galere del granduca.

[28] V. BORGHINI, *Considerazioni sopra l'allogare*, pp. 32-36.

[29] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, p. 510.

[30] Il peso del sostentamento della popolazione femminile spinge i responsabili dell'ospizio a compiere analisi accurate da cui risultino le quantità delle donne per fasce di età. Qui di seguito alcuni dati della distribuzione per età delle ricoverate (G. BRUSCOLI, *Lo spedale Santa Maria degli Innocenti*, cit., pp. 282 e 285):

Al 1 giugno 1579		Al 31 ottobre 1641	
Da 40 a 70 anni	223	Da 40 anni in su	141
Da 25 a 40 anni	205	Da 20 a 40 anni	177
Da 15 a 25 anni	305	Da 12 a 20 anni	198
Da 7 a 15 anni	235	Da 7 a 12 anni	140

«In questo tempo nel mese di marzo del 1579, il Granduca fu consigliato dal senatore Carlo Pitti di levare tutti li figliuoli dall'Ospedale degli Innocenti, da dodici fino a sedici anni di età e mandarli sulle galere a Livorno, il che fu eseguito. Fece ancora uscire gran numero di quelle fanciulle nubili sotto pretesto di alleggerire detto Spedale, quali per necessità in poco tempo divennero meretrici»[31].

I registri dell'archivio degli Innocenti tacciono totalmente l'episodio e non potrebbe essere diversamente. Certo è che il «Giornale» del 1572 registra l'invio per ordine del granduca di 6 fanciulli sulle galeazze, a documentare che si trattasse di una pratica non inconsueta[32]. Per le fanciulle troviamo riferimento dello stesso Borghini al ricorso «in ogni modo a qualche straordinario partito» nella eventualità che le difficili strade proposte non trovassero la possibilità di essere praticate[33]. Che lo «straordinario partito» fosse poi stato posto in atto lo farebbe pensare la relazione del 10 dicembre 1641 dello spedalingo Francesco dei Medici al granduca, che invocando aiuto per risolvere la gravità della situazione interna provocata dall'eccessivo numero di donne, fa balenare la possibilità, in caso di mancanza di provvedimenti, di ricorrere, estrema *ratio*, a ciò che era avvenuto in tempi precedenti: «bisognerà fare quello seguì molti anni sono». Accenno rapido, ma probabilmente ben comprensibile a coloro che conoscevano le peripezie dell'ospedale e la questione del suo affollamento femminile[34].

Comunque sia, dopo un anno dalla circolazione della voce della bancarotta dell'ospedale, quando già Vincenzo Bor-

[31] ASF, *Manoscritti*, 129, F. Settimanni, «Diario Fiorentino», t. IV, c. 212v.

[32] ASIFi, XIII, *Giornali*, 19, c. 111. G. BRUSCOLI, Introduzione a V. BORGHINI, *Considerazioni sopra l'allogare*, cit., p. 22, sostiene che nel 1579 non sarebbe stato possibile l'invio dei ragazzi sulle galee, poiché fin dal 1578 l'ordine di Santo Stefano aveva proibito di mandarvi fanciulli imbelli.

[33] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, c. 510, Memoria del Borghini al granduca, 12 dicembre 1572.

[34] ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 38, c. 371.

ghini era morto, un rescritto granducale approvava una «Riforma dell'ospedale» elaborata da una deputazione appositamente incaricata[35]. Per quanto riguardava la popolazione femminile si stabiliva che solo alle fanciulle dagli 8 ai 14 anni, il gruppo, secondo Borghini, più facilmente collocabile, venisse dato recapito fuori dell'ospedale, ma con chiarezza di patti economici e di responsabilità morali. Non si accettava insomma neppure la cauta proposta del Borghini di allargare la fascia di età delle possibili «servicine». I pericoli del mondo esterno e soprattutto le disavventure di cui parla il Settimanni imponevano probabilmente di essere molto prudenti. Del tutto nuova era invece l'iniziativa di inviare alcune delle ospiti più anziane nelle case vacanti dell'Orbatello, fondazione che accoglieva le vedove sole prive di mezzi[36]. Doveva trattarsi di donne che avessero superato i 36 anni, avvertendole con un preavviso di quattro mesi, pagando loro a modo di liquidazione 30 scudi e fornendole di panni e letto, ciò che avrebbe reso più facile il loro ingresso nel nuovo ospizio. Oltre a questi provvedimenti, la riforma prevedeva per le donne qualche novità circa l'apprendimento del lavoro. Le attività da insegnare e praticare non avrebbero più dovuto limitarsi a quelle tradizionali di filatura, di tessitura e incannatura della seta, ma avrebbero dovuto comprendere tutti i mestieri utili «al sostentamento del vivere humano», al fine di rendere queste fanciulle, quando fossero uscite, capaci di mantenersi col proprio lavoro. Si prescriveva inoltre l'insegnamento di quei lavori propri delle case private per meglio prepararle al servizio, magari come cameriere. Fatto ancora più straordinario, si provvedeva a chiamare una persona «esterna», per attendere alle nuove mansioni di priora, allontanando quella in servizio, ritenuta non addetta ai nuovi compiti.

Per meglio comprendere la novità di quest'ultima risoluzio-

[35] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, cc. 559-564.

[36] R. C. TERXLER, *A Widows' Asylum of the Renaissance: the Orbatello of Florence*, in P.N. STEARNS (ed), *Old Age in Preindustrial Society*, New York 1982, pp. 119-149, ora nel volume R.C. TREXLER, *Famiglia e potere*, cit., pp. 255-296.

ne occorre far presente che le priore, come tutto il personale dell'ospedale, interamente laico, con esclusione dello spedalingo e dei cappellani, venivano in gran parte reclutate fra le stesse file degli esposti. Particolarmente la priora che sovrintendeva a tutta la sezione femminile, veniva scelta dallo Spedalingo, con gradimento delle fanciulle e delle donne, fra le quattro anziane sottopriore che avevano compiuto il loro curriculum nell'ospedale dove, distintesi fra tutte le allevate per certe loro doti, avevano ricoperto in precedenza l'incarico di maestre[37]. Le iniziative suggerite dalla riforma erano dunque novità per il chiuso mondo dell'ospedale, ma durarono poco. In Orbatello furono mandate poche decine di donne nei venti anni che seguirono, vuoi per la resistenza da loro opposta, vuoi per l'intolleranza e lo sfruttamento praticato nei loro confronti dal responsabile di quella istituzione[38]. Per lo Spedalingo Antinori gli insulti di cui furono oggetto in Orbatello le allevate degli Innocenti, in un episodio saliente del 1606, apparvero offesa all'onorabilità dell'ospedale e di ciò che esso rappresentava nella città, e da quel momento questo sbocco, pur rimanendo sempre accessibile in teoria, non venne più praticato[39].

[37] ASIFi, XIII, *Giornali*, 19, cc. 197-198, Sotto il giorno 3 novembre 1574, si racconta della morte della priora Maria all'età di oltre 72 anni, «poi che ebbe amministrato l'offitio del priorato anni 19 mesi 1 giorni 19 et al tempo di Maria Gostanza il soppriorato anni 20», e della elezione della nuova. Lo spedalingo Borghini, «considerando di quanta importanza sia l'offitio suo, né volendo risolversi a nissuna senza haver bene considerato il tutto», si consultò con gli operai, con i vertici dell'arte della Seta, «et poi discusso con le più attempate donne dello spedale e bisogni di quelle, che volsuto intendere l'animo di ciascuna in disparte, dove si dovessi gittare, ... di tutto fatto capitale», fece celebrare la messa dello Spirito Santo. Dopo la funzione, prosegue il racconto, rivolse un sermone a 500 «fanciulle delle maggiori», esortandole all'obbedienza e ad accettare la nuova priora, chiunque fosse stata. Ugualmente parlò alle «donne vecchie» adunate insieme agli ufficiali di casa nella camera della priora, «exortandole a portarsi bene col timor di Dio», e finalmente proclamò priora «donna Fiammetta d'anni 50 incirca, stata dispensiera sopra la cucina anni dieci o più, allevata al nostro spedale, et molto pratica et amorevole delle fanciulle del luogo», ecc.

[38] G. BRUSCOLI, *Lo Spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., p. 73.

[39] I motivi della lite con il priore di Orbatello Alessandro Staccioli, furono dovuti a due elementi, gli insulti e i maltrattamenti da lui riservati

In qualità di priora fu scelta, nel 1582, madonna Maddalena Ricasoli, come la più adatta all'insegnamento dei lavori e dei mestieri di casa alle fanciulle. Ma soprattutto nel raccomandare la sua nomina gli operai badavano a mettere in evidenza la sua capacità di ottenere obbedienza, segno indiscutibile di virtù[40]. Per i nuovi compiti non si pensava, insomma, a rinnovare il corpo delle maestre con esperte dei nuovi mestieri, che si aveva intenzione di insegnare, si sostituiva solo colei che aveva funzioni di dirigenza. La scelta era compiuta fra le donne dell'alta aristocrazia, tenendo d'occhio sostanzialmente due aspetti, l'onorabilità del nome, relativamente al privilegio che veniva assegnato, e la capacità di essere obbedite in questo difficile mondo femminile.

Infine un'ultima richiesta era stata avanzata dal Borghini e dopo di lui dai deputati che proponevano la riforma. Si chiedeva che il granduca ponesse i suoi buoni uffici perché i monasteri, fiorentini e dello stato, accogliessero come monache servigiali le allieve dell'ospedale, a cui comunque veniva garantita la stessa dote delle nubende:

«C'è parso a proposito dirli e crederemo potersi riuscire, d'allogare un certo numero per servigiali ne' monasteri della città e di fuora per lo stato nostro, poveri, ma habili a riceverne una per monastero, co' dar loro qualcosa di panni et letto et aiuto conveniente et comportabile. Et questo bisognerebbe che fussi commesso dall'Altezza Vostra alli operai de' monasteri et con le persuasioni convenienti dovessino e potessino colla volontà di quella ricercarneli, et disporli d'accettarle, et si può credere et cominciando a disporne qualcuna de' più facili et di altri non ne mancherebbono»[41].

alle «innocentine» e l'essersi egli fatto testare i beni di alcune di loro defunte in quell'ospizio, mentre l'erede unico doveva considerarsi l'ospedale degli Innocenti. Da parte dello spedalingo Roberto Antinori il 21 aprile 1606 venne fatto un esposto al granduca e ai capitani di Parte, la magistratura fiorentina preposta alla tutela delle donne. Contemporaneamente lo spedalingo chiedeva che fosse sottratto al prete di Orbatello il diritto a tenere il libretto di informazione delle «innocentine» colà ospitate, e che gli Innocenti ne tenessero il patronato, pur rimanendo ospiti dell'Orbatello. ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 25, cc. 757-759.

[40] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, c. 591, la relazione parla di «doti di carità» tali da suscitare obbedienza.

[41] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, c. 578, 5 settembre 1581;

La richiesta così espressamente formulata voleva superare due ostacoli che si frapponevano alla realizzazione di questa pratica. In primo luogo il divieto, introdotto con la *Reformatio Monasteriorum* imposta da Cosimo I nel 1545, dovuto a motivi di ordine economico e morale, di accogliere nuove monache, anche servigiali nei monasteri di Firenze, senza il permesso dell'ordinario ecclesiastico[42]. Il secondo ostacolo era rappresentato dalla profonda diffidenza, quando non era disprezzo, nutrito dalle monache verso le esposte. Sono eloquenti a questo riguardo le parole dell'arcivescovo Alessandro dei Medici, che di fronte al proposito dello spedalingo Niccolò Mazzi di introdurre ben 100 esposte come servigiali nei monasteri, senza chiedere il suo consenso, faceva notare che «tutte le monache piglieranno con grandissima difficultà queste fanciulle et bisognerà usare la forza et... ce ne saranno di quelle che faranno mille pazzie». Le esposte, continua l'arcivescovo, entrate nei monasteri in tali condizioni, troverebbero il loro inferno di improperi, ingiurie e percosse[43].

Comunque sia qualche risultato la richiesta dovette averlo, perché nei mesi immediatamente seguenti furono sei le fanciulle che andarono servigiali, tutte in monasteri non fioren-

anche Borghini aveva avanzato simile richiesta al Granduca il 12 dicembre 1572, ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, c. 509: «Del monacare, che si farebbe più volentieri, l'habbiamo ancora maggiore [difficoltà]. Et se in questa parte dalle monache, Vostra Altezza si degnasse di farci in qualche modo alcun favore, sarebbe gran sollevamento, diciamo, nel potere allogarne per servigiali ne' monasteri».

[42] L. CANTINI, *Legislazione toscana*, I, 1800, pp. 260-264; ora pubblicata nuovamente da A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma*, cit., pp. 480-482, che ne compie anche l'analisi alle pp. 132-142; si veda anche C. FANTAPPIÈ, *Il monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato* (Accademia Toscana di Scienze Lettere e Arti, 'La Colombaria'), Firenze 1993, p. 219. Sui monasteri femminili cfr. G. ZARRI, *Monasteri femminili e città*, in G. CHITTOLINI-G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali, 9), Torino 1986, pp. 360-429.

[43] ASF, *Mediceo del Principato*, 3294, cc. 448-449, lettera del 20 aprile 1582; pubblicata da A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma*, cit., p. 291.

tini ad eccezione di una. Si trattò evidentemente di una parentesi, perché per tutto il periodo qui esaminato mancano nei libri contabili monacazioni, con esclusione di due fanciulle accolte nelle «Derelitte» di Arezzo nel 1596[44].

In mancanza di registri che seguano per intero e singolarmente il destino dei trovatelli, come notavo poc'anzi, indicazioni quantitative, certo non definitive, ma in buona parte attendibili, sulle monacazioni, sui matrimoni, sulle adozioni, e in misura minore sui servizi, insomma sulle strategie usate dall'ospedale per alleggerire il carico femminile, si possono desumere dai «giornali» e dai libri contabili. Tali atti infatti, comportando l'esborso di dote (matrimonio e monacazione) e quindi, a seconda delle situazioni (vedovanza o morte senza eredi) la sua restituzione all'ospedale, oppure, nel caso di adozione, dovendosi definire il diritto di eredità dell'adottato e quindi dell'ospedale, sono accuratamente registrati. Quando si tratta di doti è stato anche possibile fare riscontri incrociati fra i «Giornali» e libri dei «Debitori e Creditori» che hanno confermato le conoscenze acquisite[45].

È l'analisi di queste fonti dunque che consente di ricostruire aspetti importanti della difficoltà di inserimento sociale di queste esposte. A conferma della diffidenza verso queste infelici, ben manifesta nei monasteri femminili della città, sta, per esempio, anche la scarsità del numero di adozioni. Limitandoci al sesso femminile, negli anni 1574-1652, le adottate sono in tutto solo quindici. Sono per lo più famiglie

[44] ASIFi, XIII, *Giornali*, 20, c. 207, dove sotto il 31 marzo 1583 si registrano cinque fanciulle messe in monastero a Fucecchio; in ASIFi, CXX, *Debitori Creditori*, 19, c. 242, sotto il 7 novembre 1581 una fanciulla è accolta nel monastero della Nunziatina di Firenze; in ASIFi, XIII, *Giornali*, 22, c. 58, sotto il 1 aprile 1596, si registrano due fanciulle andate servigiali nel monastero delle «Derelitte» di Arezzo «nuovamente eretto».

[45] Come la nota precedente ha mostrato, mi sono servita per i dati statistici delle monacazioni, dei matrimoni, delle adozioni e dei servizi della serie XIII, *Giornali*, dal libro 19 al libro 28 e della serie CXX, *Debitori e Creditori*, dal libro 18 al libro 22. Sono molto grata alla mia amica Anna Woolf Debenedetti che mi è stata di aiuto essenziale nello spoglio di questi registri.

di condizione modesta ad assumersene il carico. Molte volte sono le stesse balie a chiedere di adottarle impegnandosi con l'ospedale, quando abbiano raggiunto l'età, a dotarle o comunque a lasciarle eredi di una somma equivalente. I contratti, per quanto stesi secondo formule ufficiali, lasciano trasparire tensioni affettive e pietà religiosa di sicura autenticità. Ne riporto qui di seguito un esempio:

«4 Agosto 1588. Conciosiacosa, Giovanni di Marco da San Donato a Filetto abitante nella Podesteria di Poppi in Casentino e Madonna Sandra sua donna... abbino tenuto a balia e allevata la Sandrina figlia di nostro Spedale, oggi d'età d'anni 9 circa e avendoli l'una e l'altra posto amore come a figlia, mossi da carità e pietà, considerato quanto sia cosa grata a Dio pigliare protezione delle creature (che) in questo Spedale abbandonate da propri parenti, sono esposte: di qui è che il detto Giovanni in suo nome proprio e della sua donna di sua libera volontà ha domandato e chiesto la detta Sandrina al nostro Spedale... per tenerla in casa sua a sue spese... e in luogo di figlia adottiva e insegnarli virtù e buoni costumi, secondo la capacità sua, e indirizzarla per buona strada acciò si conduca a honore e al tempo debito maritarla o monacarla condecentemente secondo il grado suo e darli per limosina almeno scudi 40 di oro di moneta e quel più che lui potesse o gli paresse a quel tempo: e finalmente tenerne sempre quella buona cura e non gli fare mancare cosa alcuna secondo le sue possibilità come se ella fusse sua figlia; e dato che ne succedesse la morte corporale di detto Giovanni, avanti ella fusse maritata, allora in tal caso s'intenda ch'ella abbi conseguito detta limosina delli scudi 40 di sopra, quali se li debbino consegnare per detto Giovanni o suoi eredi in denari di conto o... beni che facciano detta somma, e nominatamente detto Giovanni vuole che stia per sincerità una vigna e una casa che di lui si trova ecc.»[46].

Ad errori di interpretazione potrebbe offrirsi un altro tipo di contratti, quelli di servizio, stipulati per lo stesso periodo di tempo:

«Addì 18 agosto 1583

Ricordo come hoggi questo dì detto il nostro Reverendo Priore, fra Girolamo Mazzi da Cortona, ha concesso la Lessandra della Mad-

[46] ASIFi, XIII, *Giornali*, 21, c. 186.

dalena nostra allevata e figlia del nostro spedale in figliuola adoptiva a Alessandro di Bonaldo Cantagallina dal Borgo a San Sepolcro per doverla tenere appresso di sé et della sua figlia per fare le faccende di casa a uso di serva, e promette di trattarla a uso di buona figliuola con questi patti e conditioni appresso e cioè: che detto Alessandro debba dare et pagare in ricompensa delle sue fatiche alla detta Lessandra £ 10 per ciascun anno mentre la terrà al suo servizio, et calzarla et servirla et spesarla condecentemente et in termine di otto o dieci anni dee maritarla o monacarla et per sua dote darli et pagarli £ 275 et a conto di dote et caso che la si porti bene et serva con affetione et fedeltà ecc.»[47].

Nonostante la vicinanza delle due scritture è bene non confondere il senso dei due documenti. In ambedue si parla di «figlia adottiva», ciò non è sufficiente a parlare di adozione vera e propria – è bene ricordare che in taluni contratti di adozione in anni successivi si parla invece significativamente di «figlia naturale» –, nel secondo caso infatti se ne specifica anche la funzione di serva. La formula usata nei contratti di servizio, «figlia adottiva» e alternativamente «in grazia di figlia» o «come figlia», vuole riferirsi esclusivamente all'impegno ad allevarla, educarla e proteggerla secondo canoni di carità cristiana, condizione ritenuta necessaria dall'ospedale per potere affidare a terzi la loro allevata. Non solo: nel secondo documento manca qualsiasi riferimento affettivo e soprattutto qualsiasi riferimento all'eredità dotale, pur stabilendosi l'obbligo di fornirle la somma indicata dall'ospedale in caso di matrimonio o di monacazione, se, si aggiunge, «si porti bene e serva con affectione et fedeltà». Non posso dunque concordare a questo proposito con Gavitt che ritiene alto il numero delle adozioni, sia pure riferendosi al secolo precedente, equivocando fra le due formule[48].

[47] ASIFi, XIII, *Giornali*, 20, c. 277.

[48] Ph. GAVITT, *Charity and Children*, cit., 243: «The Innocenti's success in rescuing surviving children from the margins of community and restoring them to what one historian has called 'the charismatic center'... had its practical expression for boys in combining adoption and apprenteship, and for girl in combining adoption and household service».

Certamente migliori appaiono invece, dopo la richiesta di aiuto del Borghini e dei suoi più immediati successori, le possibilità di matrimonio. Il granduca, nel gennaio del 1591, assegna in elemosina 30 doti alle «innocentine» da distribuirsi entro 10 anni[49]. Ciò, unito alla maggiore sollecitudine dell'ospedale, fa in modo che i matrimoni, risultanti dalla documentazione presa in esame, in 42 anni (1574-1605) siano 105. Pochi percentualmente rispetto alla massa delle rinchiuse, ma molti rispetto al periodo successivo, quando in 47 anni (1605-1652) se ne trovano soltanto 35. Nel 1681, quando le occasioni di matrimonio divennero più frequenti per il più prolungato periodo trascorso in campagna, la previsione annuale di spesa dello spedalingo per i matrimoni femminili era di 12 matrimoni l'anno[50].

Dagli stessi documenti è possibile desumere anche quale tipo di società fosse disposta ad accogliere nel suo seno queste fanciulle, perché i registri riportano il luogo di provenienza degli sposi. Nel rapporto fra città e campagna, prevale nettamente l'ambiente rurale nell'assorbire come spose le esposte, per una maggiore libertà rispetto ai pregiudizi cittadini, spiegabile con le più difficili condizioni economiche, e con le minori esigenze nella specializzazione del lavoro, anche di quello domestico, così che gli sposi del contado sono oltre i tre quarti del totale (76,4%). È curioso che fra essi oltre il 13% abbia la medesima provenienza, Terranuova, una podesteria nel Valdarno superiore, in una concentrazione di tempo molto esiguo. Anzi, v'è di più, un buon terzo delle trenta doti concesse dal Granduca nel 1591, vanno in mano ai contadini di Terranuova, ma dopo quell'anno questo recapito per i matrimoni delle «innocentine» ritorna solo un paio di volte, suggerendoci la presenza in paese di un «mezzano» di matrimoni, forse una balia, che nell'interesse comune procurava spose e doti.

Al di là del dato di Terranuova così vistoso, permangono ricorrenti invece per i matrimoni di queste fanciulle i luoghi

[49] ASIFi, XIII, *Giornali*, 21, c. 231 e LXXIX, *Depositi*, 2, c. 483.

[50] ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 48, fasc. 125, c. 19.

più tipici del loro baliatico, come il Casentino e il Mugello[51]. Un'indicazione che testimonia che fossero proprio i luoghi in cui erano state allevate, dove la povertà liberava da ogni pregiudizio, ad essere disponibili ad accoglierle con la loro dote, che costituiva un gruzzolo certamente notevole rispetto all'ambiente sociale a cui era diretta. Per rendersi conto del valore della dote di quaranta scudi per questa società rurale, basti qui fare riferimento ai salari agricoli giornalieri che nell'ultimo decennio del secolo XVI variarono dai 10 ai 14 soldi, circa. Ma anche in città il rapporto fra dote e salario non era certo trascurabile. Se un operaio qualificato come il muratore poteva disporre nel 1598 di una paga giornaliera di una lira e 14 soldi, il manovale riceveva meno di 20 soldi. Anzi la dote di 40 scudi veniva a corrispondere veramente ad un piccolo capitale quando si consideri che nello stesso periodo uno staio di grano veniva pagato 6 lire e 50 soldi circa e un barile di fagioli 4 lire, 12 soldi e 3 denari[52]. D'altra parte la maggiore facilità con cui queste fanciulle andavano spose nel Valdarno superiore, in Casentino o in Mugello, potrebbe spiegarsi con l'ipotesi avanzata per la metà del secolo XV, ma estensibile anche al nostro periodo, sulla coincidenza, teoricamente proibita dall'ospedale, ma di fatto spesso ineludibile di balie e madri espositrici, proprio nella zona di Castel San Niccolò, in Casentino, e in altre zone di persistenza del costume del baliatico[53]. Il che equivale a dire che queste fanciulle non solo non erano

[51] Ph. GAVITT, *Charity and Children*, cit., p. 227 e T. TAKAHASCHI, *I bambini e i genitori espositori*, cit. pp. 46-49 e 68-69.

[52] G. PARENTI, *Prime ricerche sulla rivoluzione dei prezzi in Firenze*, Firenze 1939, Appendice I e II; per i decenni precedenti v. R. GOLDTHWAITE, *Il prezzo del grano a Firenze*, in «Quaderni Storici», 10, 1975, pp. 5-36. Si tenga conto che il valore del soldo era pari a 1/20 di lira e 12 denari; lo scudo equivaleva a 7 lire. Doti di carità di 40 scudi fra XVI e XVII secolo erano considerate nella norma assai appetibili. Quelle distribuite dal granduca alle fanciulle delle città toscane avevano lo stesso ammontare e le concorrenti erano in numero assai maggiore delle doti disponibili. Cfr. M. FUBINI LEUZZI, *Appunti per lo studio delle doti granducali in Toscana*, in «Ricerche Storiche», XX, 1990, pp. 339-365.

[53] Ph. GAVITT, *Charity and Children*, cit., p. 227.

estranee all'ambiente in cui andavano spose, per avervi trascorso il periodo di baliatico, ma alcune vi erano anche nate e dopo un lungo periodo della loro vita da esposte, vi ritornavano, portando una invidiabile dote. Cosicché l'esposizione fruttava alla famiglia espositrice l'alleggerimento del carico familiare, il guadagno per il baliatico, e finalmente il ritorno della figlia nella comunità nella veste di sposa agiata.

Quanto all'attività degli sposi i registri ne fanno riferimento, a mio parere, solo quando si tratta di un'attività diversa da quella di lavoratore agricolo. Si trova infatti diligentemente registrata in caso di sposi fiorentini e di quei pochi sposi che, pur appartenendo al contado, praticano un'attività diversa da quella di contadino. Considerando attendibile questa lettura, il numero degli artigiani viene allora ad essere di poco superiore a quello di tutti gli sposi fiorentini, circa il 28%, i contadini raggiungono oltre il 66%, mentre la frazione rimanente esercita altri mestieri, che vanno da quella del soldato a quella del bottegaio. Fra tutti gli sposi sei risultano stranieri trasferiti a Firenze per esercitarvi un'attività artigianale.

Per quel che riguarda i servizi come domestiche, i documenti («Giornali») forniscono con ricchezza di dati le formule contrattuali nella loro evoluzione, ma non possediamo dati quantitativi completamente attendibili, specialmente negli ultimi anni della direzione del Borghini e del suo successore, lo spedalingo Niccolò Mazzi (1581-1590)[54]. C'è certezza infatti dell'omissione della registrazione di un numero consistente di servizi in questo periodo e non sappiamo, nonostante il maggiore scrupolo usato in seguito, se ci siano stati altri casi sfuggiti alla registrazione anche successivamente. Borghini

[54] Solo per il periodo 1700-1724, esiste in ASIFi, XXII, *Creature a tenuta*, 6, un registro di «Fanciulle che si danno a servire»; cfr. in ASF, *Bigallo* 1519-1523 (1750-1775), «Fanciulle date a tenute» (ringrazio Carlo Corsini dell'indicazione); cfr. D. LOMBARDI-F. REGGIANI, *Da assistita a serva. Circuiti di reclutamento delle serve attraverso le istituzioni assistenziali (Firenze, Milano, XVI-XVIII sec.)*, in S. CAVACIOCCHI (ed), *La donna nell'economia dei secoli XIII-XVIII* (Atti della XXI Settimana di studi dell'Istituto Internazionale di storia economica Francesco Datini di Prato, 10-15 aprile 1989), Firenze 1990, pp. 301-319.

all'indomani del rescritto granducale del 12 dicembre 1572 che, su sua richiesta, lo autorizzava a mandare presso onorate famiglie le fanciulle degli Innocenti di qualunque età fossero, avvertiva di averne collocate in pochi mesi 56[55]. Ma faceva anche presente che, per essergliene state restituite alcune per la cattiva riuscita, riteneva opportuno cessare di praticare questa via. Della gestione di Niccolò Mazzi esiste una nota molto precisa, che elenca 157 fanciulle mandate a servire fra il 1581 e il 1584[56]. I «Giornali» invece omettono quasi totalmente la trascrizione di tali contratti. I documenti che riguardano gli anni degli spedalinghi Borghini e Mazzi, riportano soltanto sette contratti di servizio, mentre le note più su ricordate parlano di 212 fanciulle così «accomodate»[57]. Credo sia possibile spiegare la mancata documentazione con il fatto che la maggior parte delle fanciulle dell'elenco Mazzi risulta affidata a famiglie «sicure», di grande nome nella società fiorentina, da cui probabilmente non si riteneva necessario esigere patti scritti, offensivi per personaggi della cui parola non era da dubitarsi. Quasi che l'importanza di chi le rilevava facesse divenire secondario il ricordo preciso della collocazione di fanciulle la cui identità personale, dopo il ritorno in ospedale, appariva sbiadita agli occhi di chi ne doveva avere il governo, esse divenivano un numero in un insieme di altri numeri. E a convalidare tali considerazioni, vale la pena richiamare alla mente quanti bambini erano stati «dimenticati» nei primi anni dopo la fondazione per essere stati «prestati», senza notazioni di sorta, a famiglie importanti, per permettere di mantenere il latte delle loro balie, o di come dalle carte di baliatico dell'ospedale della Misericordia e Dolce di Prato, per mancanza di adeguata registrazione, risultasse, ancora nel 1656, la perdita di molti bambini affidati nelle campagne a balia[58]. D'altra parte, in una società

[55] ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani rescritti*, 1, c. 509.

[56] ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 17, cc. 426-427.

[57] ASIFi, XIII, *Giornali*, 20, cc. 210, 211, 222, 224, 237, 238, 277.

[58] Ph. GAVITT, *Charity and Children*, cit., p. 205; L. SANDRI, *Le scritture di baliatico in Toscana*, cit., p. 481.

fortemente gerarchizzata, come pensare di sottoporre a contratto la granduchessa che prende Borghina e Dianora, oppure Fiammetta Strozzi a cui è affidata Jacopina e via elencando con i Guadagni, i Benivieni, i Martelli, gli Albizzi, i Gianfigliazzi, i Capponi, i Ginori, i Salviati, ecc.? Di certo, a confermare la mia ipotesi c'è da notare che nessuna delle «servicine» di cui invece si ha registrazione in questo periodo è assegnata a famiglia di grande nome[59].

Orbene, pur con queste omissioni, i servizi in tutto il periodo qui considerato superano i matrimoni. Le registrazioni sono 169 e raggiungono la maggiore frequenza nel periodo 1632-42, quando sono documentati 90 contratti. Anche questa volta non mancano i nomi di riguardo, ma le cose sono cambiate, la gestione dello spedalingo Niccolò Pieri Scodellari preferisce appellarsi al rigore del diritto per cautelare l'ospedale prima di tutto. Così con chiarezza sono documentati gli impegni da ambo le parti.

La maggiore frequenza di tali contratti, poi, si spiega specialmente con una novità. Nel perdurare di una situazione critica, ancora una volta, senza mutare istituzionalmente l'ordinamento interno dell'ospedale, lasciando immutate le linee di indirizzo per il controllo di questa massa di donne, ci si era rivolti nel 1628 ad una dama, particolarmente capace di tessere accorti rapporti fra l'ospedale e le ricche famiglie fiorentine in modo da assicurare buoni contratti di servizio per le abbandonate. Si trattava della signora Lucrezia Pieri, vedova Corsi, sorella del priore Niccolò Pieri Scodellari che lo seguì all'ospedale fin dal primo momento, con l'incarico

[59] ASIFi, XIII, *Giornali*, 20, riporta gli unici contratti di fanciulle andate «servicine» durante la gestione dello spedalingo Mazzi. Si tratta di sette contratti stipulati con Andrea di Alessandro Zuccherini di Empoli (c. 210, 12 maggio 1582), con Bastiano di Angelo Lunetti, «capitano della guardia di piazza della città» (c. 211, 14 maggio 1582), con Pier Maria di Giovanni, sarto, da Pistoia (c. 222, 2 luglio 1582), con Costanza degli Alberti, donna fu di Baccio Tolomei, unico nome patrizio registrato (c. 224, 10 luglio 1582), con Luca di Raffaello Saracini, cittadino aretino, che prende a servizio due fanciulle (c. 237, 1 ottobre 1582), con Alessandro Cantagallina di Borgo San Sepolcro (c. 277, 18 agosto 1583).

preciso di occuparsi delle donne: «Et femmine et mulieres ad presens custodiuntur a Donna Lucretia de Pieris sorore... Prioris... residet apud... hospitale, societate... mulier summae prudentiae et ingenii ac exacta vigilantia in tali honere»[60]. Il suo dinamismo nel portare a conclusione contratti di servizio fu instancabile. Non solo per il numero di fanciulle allogate, ma per la duttilità con cui furono applicate nuove condizioni. Quelli stipulati in questo periodo non prevedevano più l'obbligo del matrimonio o della monacazione a fine rapporto di lavoro, come era stato fino ad allora, a meno che la fanciulla non fosse di età molto giovane. Veniva invece stabilito un contratto per un più breve periodo di tempo, otto anni anziché i dieci o dodici fino ad allora previsti. I salari oscillavano, tenendo conto del luogo, dell'età e della capacità delle donne impiegate. A Pistoia la consuetudine stabiliva salari di 30 lire l'anno, a Firenze si variava da tre a cinque lire mensili, a Pisa quattro lire, a cui sempre si aggiungevano il vitto e l'alloggio. Passato il tempo stabilito da ambo le parti c'era la libertà di rinnovare o meno i patti, ma si chiedeva, nel caso che ciò non avvenisse, che coloro che fino ad allora avevano tenute le «innocentine» per serve si assumessero il compito di trasferirle sotto la propria responsabilità ad altra famiglia ugualmente affidabile. L'ospedale tuttavia, nonostante il disimpegno per la ricerca di successivi contratti, poteva riservarsene l'approvazione. Un esempio può efficacemente far risaltare le novità:

«A dì 16 gennaio 1629

Monsignor Priore Niccolò Pieri ha concesso la Alessandra dell'Emilia, nostra allevata di anni 25 in circa al Signor Girolamo Bernardino Bracciolini di Pistoia per tenerla in servizio di sua consorte con obbligo di spesarla di vitto e si obbliga di darle il salario per tanto che si usa dare alle altre serve di Pistoia che è di lire 30 l'anno, con patto che la deve tenere e custodire a uso di buon padrone e che la deve tenere come sopra per otto anni e volendo doppo la detta fanciulla continuare in detta servitù sia a suo libero arbitrio e così ancora il detto Signor Bracciolini caso che

[60] AAF, VP032.1 *Visitatio Florentinae civitatis (1633-1638)*, arc. Pietro Niccolini, c. 388, trascrivo senza correggere.

non si trovasse servito da detta fanciulla la possa allogare ad altre persone e tenerne protetione come faremmo noi medesimi et il salario come sopra»[61].

Le fanciulle collocate a servire da madama Lucrezia Pieri fra il 1628 e il 1642 furono 118 in tutto, e ritengo a questo proposito di potere asserire una totale coincidenza fra i contratti riportati dai «Giornali» e le serve effettivamente collocate. Si può essere sufficientemente certi di tale numero dal momento che ora anche gli esponenti delle più importanti famiglie figurano regolarmente fra i sottoscrittori dei contratti registrati[62]. Si trattò dunque mediamente di meno di otto serve per anno, non molte rispetto al numero delle rinchiuse, che rimasero sempre intorno a seicento. Ma tale quantità non è trascurabile se si tiene conto della loro inadeguatezza psico-fisica rispetto a ciò che all'esterno delle mura dell'ospedale si chiedeva loro. Borghini era stato esplicito. Anzi proprio l'incapacità di adattamento spingeva alcune a fare ritorno nell'ospizio con grave disappunto degli spedalinghi. Pochi anni dopo l'apertura del brefotrofio questo fenomeno, evidentemente diffuso fra le affidate a servizio, aveva suggerito di dare le fanciulle in prova per qualche settimana prima che fosse stabilito l'ammontare della dote che dovevano ricevere[63]. Ma la diffidenza per la società esterna era via via andata crescendo, come erano cresciute le difficoltà finanziarie, era meglio dunque premunirsi, cercando di evitare qualsiasi ritorno. Era questa la ragione che spingeva ancora una volta l'ospedale a cercare la piena affidabilità

[61] ASIFi, XIII, *Giornali* 26, c. 154.

[62] Riporto qualche esempio da ASIFi, XIII *Giornali* 27, dove risultano contratti con Caterina Ricci negli Altoviti (11 maggio 1632, c. 5), con Maddalena Cerretani nei Rucellai (ivi), con Francesca Canigiani (9 luglio 1632, c. 11), con Lucrezia Vecchietti (10 dicembre 1632), con Maddalena Niccolini nei Giacomini (28 febbraio 1633, c. 25), con la marchesa Costanza Orlandini Vettori (13 marzo 1633, c. 26) ecc.; v. «Summary Information about patrician houses», in R. BURR LITCHFIELD, *Emergence of a Burocracy. The florentine Patricians 1530-1790*, Princeton University Press 1986, pp. 364-382.

[63] Ph. GAVITT, *Charity and Children*, p. 252.

del datore di lavoro. Che questa strategia fosse di vantaggio per le casse dell'ospedale è dimostrato anche dal fatto che i matrimoni furono solo otto in tutto il periodo della gestione Pieri, determinando un minor carico delle doti da pagare, oltre che un più contenuto numero di donne da mantenere.

D'altra parte la nuova forma del contratto metteva in evidenza un mutamento di non poco conto riguardo all'inserimento sociale di queste fanciulle. Loro stesse potevano decidere del rinnovo o meno del contratto, le si consideravano così soggetti attivi, capaci di esprimere la propria volontà nella scelta dei padroni. Inoltre il servizio domestico, riconosciuto come occupazione femminile da esercitare per se stessa, prescindendo da prospettive di matrimonio o monacazione, allo scopo di provvedere al proprio mantenimento, automaticamente apriva alle ospiti degli Innocenti, di qualunque età esse fossero, maggiori possibilità di venire collocate fuori dalle mura dell'ospizio, era sufficiente possedere le condizioni psico-fisiche adatte. Ed ecco allora in questo periodo 1628-1641 alzarsi la media di età delle serve al punto da vedere collocate a servizio anche quarantenni. Così dal 1628 al 1642 l'età media delle nocentine mandate serve fu di 20 anni, mentre nel periodo 1582-1621 era stata di appena 12 anni e mezzo. Si offriva insomma a queste donne una più facile possibilità di uscita, che tuttavia, è bene ricordare, non da tutte era accolta favorevolmente.

Il fatto è che il cambiamento che investiva le «innocentine» rispondeva ad un mutato atteggiamento culturale nei confronti delle serve. Il mestiere, sempre più diffuso e praticato da fanciulle, vedove, donne sole per lunghi periodi o per tutta la vita, stava giungendo a dignità giuridica e morale. Per il primo aspetto il rigore del contratto e l'impegno richiesto ai contraenti ne fanno fede. Per l'aspetto morale è opportuno ricordare che proprio verso la metà del secolo (1652) si giungeva alla canonizzazione della serva lucchese Zita donna di alte virtù in grado di rivelare, secondo il processo di canonizzazione, come nelle sue fatiche fosse stata guidata e sostenuta dalla forza divina. Dal canto loro i gesuiti nella loro campagna di disciplinamento non mancarono

nella seconda metà del XVII secolo di diffondere trattati di comportamento per i servi e nel secolo successivo separatamente per le serve, come per altri ruoli nell'ambito della famiglia[64].

Ma agli Innocenti, finita la gestione dello spedalingo Pieri (settembre 1641), le cose ritornarono come prima. Gli subentrò provvisoriamente Francesco dei Medici che, convinto sostenitore della politica di Lucrezia Pieri, la mantenne nella sua funzione, cosicché fino all'arrivo nel luglio del '42 dello spedalingo Filippo Ricasoli il numero delle serve collocate fu ancora alto, 11 in tutto. Ma dall'agosto e per il decennio successivo i «Giornali» non registrano più alcun contratto di servizio. La chiusura e la tradizionale visione dei compiti dell'ospedale ripresero a prevalere. Si tornò ad affidarsi alle possibilità di matrimonio, che tuttavia in mancanza di fondi per le doti furono scarse. Il priore Ricasoli del resto nel maggio del 1644, quando il deficit finanziario era di 5000 scudi l'anno e le donne in ospedale, «tra vecchie, ragazze e giovani», raggiungevano il considerevole numero di 635, rendeva esplicito il suo punto di vista: le donne non potevano che essere collocate in matrimonio essendo questo l'unico ruolo utile che venisse loro riconosciuto. Per giungere a ciò e per sgravare al tempo stesso l'ospedale, proponeva di lasciarle a lavorare in campagna presso i soprabali. Ciò avrebbe permesso di contribuire con il salario ricevuto a formare la dote. Nello stesso tempo l'ambiente rurale avrebbe favorito il matrimonio col procurare loro una maggiore robustezza e una più ricca esperienza,

[64] R. SARTI, *«La donzella che serve istruita»: norme e modelli di comportamento per il personale domestico femminile tra XVII e XVIII secolo*, in S. CAVACIOCCHI (ed), *La donna nell'economia dei secoli XIII-XVIII*, cit. pp. 613-620; D. LOMBARDI-F. REGGIANI, *Da assistita a serva*, cit., p. 310. Se trattati specifici sulle serve fiorirono specialmente a cominciare dai primi anni del XVIII secolo, per il XVII secolo va menzionato almeno la grossa opera del gesuita G. CORDIER, *«La famiglia santa». Opera del p. G. Cordier della Compagnia di Gesù*, Macerata, stampatore Giacomo Filippo Pannelli, 1674, dove la parte IV del primo libro riguarda «Gli obblighi dei padroni e dei servitori», pp. 347-426.

«sarebbero di meglio complessione e più sperimentate e per conseguenza troverebbero più facilmente da maritarsi, che questo è il vero modo di dar recapito a questo sesso, utile per le persone medesime e per il pubblico»[65].

L'esplorazione da me compiuta sui «Giornali» e sui libri contabili si ferma all'anno 1652, per motivi di documentazione archivistica, che non sono comunque disgiunti da alcune novità nell'allevamento e mantenimento della popolazione femminile dell'Ospedale degli Innocenti. Ma vale la pena accennare solo brevemente alla sua condizione nell'ospizio nella seconda metà del secolo. A questo proposito è di notevole interesse la accurata relazione del senatore Alessandro Cerchi e del canonico Borrini incaricati dal granduca di una visita all'ospedale nel 1681.

Nell'insieme niente sembra essere mutato per queste donne rispetto all'epoca precedente. In casa ne risultano presenti in numero anche maggiore rispetto a 20 anni prima, 758, affidate alle maestre, ancora scelte fra le donne del convento maggiore, e divise per età in due «ordini che chiaman conventi». Per la notte invece non esistono differenze e i dormitori sono comuni, per consentire un maggiore controllo della popolazione. La visita nella stanza dei telai permette di rilevare la scarsità dei redditi che tale lavoro procurava per gli alti costi delle attrezzature e per la scarsità delle commesse, legata anche alle caratteristiche scadenti del prodotto. In queste condizioni le fanciulle venivano ricompensate con un sesto del guadagno, se applicate alla tessitura, e con mance elargite due volte l'anno, se addette ad incannare la seta o a tessere la lana[66].

Colpisce ancora una volta, nelle misure ordinate, l'insisten-

[65] ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 38, c. 375.

[66] ASIFi, LXII, *Affari di Direzione*, 48, fasc. 125, A dì 23 agosto 1681 «Relazione della visita fatta al Venerabile Spedale di Santa Maria degli Innocenti di Firenze dall'Illustrissimo Signor Senatore Alessandro dei Cerchi e dal Molto Illustre e Molto Reverendo Sig. Canonico Borrini specialmente deputati da Sua Altezza Serenissima a questo atto come per lettera dell'Illustrissimo Signor Senatore Auditore Capponi».

za sul rafforzamento dei metodi reclusivi. Può essere emblematico l'ordine dato dai visitatori di sbarrare più accuratamente le finestre dei reparti che accoglievano la disordinata popolazione femminile. Ma meritano anche di essere menzionate novità volte a consentire un grado migliore di conoscenza degli assistiti dall'opera pia. Per la prima volta nella storia dell'ospedale i due visitatori inviati dal granduca ispezionarono accuratamente i registri contenenti le note dei fanciulli accolti e dei baliatici. In particolare per le fanciulle e le donne presenti ordinarono che le rubriche con i loro nomi tenute dalla priora venissero perfezionate riportando il riferimento al numero e registro di ingresso, al fine di potere ricostruire in qualche misura la loro storia. L'esigenza della rilevazione statistica per una consapevolezza migliore delle forme di distribuzione del beneficio sembra in tal modo farsi strada in questo universo separato di derelitti per un arco di tempo esteso a tutto il periodo della loro permanenza in ospedale. Dovettero passare tuttavia ancora venti anni prima che si curasse la compilazione di un registro delle fanciulle mandate a servire e delle fanciulle sposate. Ma nel primo caso la serie non prosegue dopo il 1724, nel secondo arrivava fino ad integrarsi con i registri della parrocchia, ma purtroppo la serie è andata perduta con l'alluvione del 1966[67]. Non è da escludere che la mancanza di personale addetto alla cancelleria, capace di tenere i registri sia stata la causa dei ritardi e poi dei disguidi della documentazione statistica anche dopo il sorgere di tale esigenza. Fu solo più tardi, con il commissario Giovanni Neri (1766) che si cominciò ad avere un preciso conteggio in vita degli abbandonati[68].

Che in quello scorcio del XVII secolo le cose per le «innocentine» non fossero molto migliorate emerge anche dalla ribellione avvenuta nel 1687, a quanto sembra, per essere stato loro proibito di ricevere commissioni di piccoli lavori

[67] Per i servizi cfr. nota 54. La serie più antica sui matrimoni era segnata XXX, *Matrimoni di nostre alunne* (1705-1780).

[68] L. SANDRI, *Le strutture del baliatico in Toscana*, cit., p. 482.

dall'esterno, che permettevano non solo di avere qualche guadagno, ma anche di stabilire rapporti con la società cittadina[69]. Atti di ribellione in questi ambienti non erano una novità: nello stesso periodo di tempo, si ha notizia di ribellioni simili fra le esposte a Perugia e a Roma dove l'affollamento del reparto femminile era ugualmente alto[70].

La documentazione spesso lacunosa o addirittura mancante ha fatto sì che pochi siano stati gli studi, fino ad ora condotti, sul destino delle abbandonate rinchiuse negli ospedali nella prima età moderna; dovunque tuttavia emerge il problema scottante del peso economico causato da una massa notevole di donne improduttive, che per di più necessitavano di dote per essere allontanate. Ma non in tutti gli ospizi per trovatelli fu seguita la stessa strategia. A Udine fin dalla metà del XVII secolo pochissime erano le esposte lasciate in casa, con più disinvoltura si seguiva il sistema di affidarle quasi tutte a famiglie nobili friulane e udinesi, perché servissero nelle loro case[71]. A Roma, dove il numero di rinchiuse era di poco inferiore a quello di Firenze, circa 500-550, si usarono gli stessi mezzi seguiti agli Innocenti, ma introducendo correzioni di non poco conto. Le doti già sul finire del XVI secolo furono portate a 100 scudi romani (11 anni di giornate di lavoro del portiere della pia casa), una somma di gran lunga più alta dunque che a Firenze. Se ciò non era sufficiente ad attirare sposi dalla città, ne attirava dalla campagna, dove le fanciulle ritornavano dopo esservi vissute nel periodo del baliatico. L'ospedale di Santo Spirito in Saxia, riuscendo a vincere la diffusa resistenza delle trovatelle al matrimonio, negli ultimi decenni del XVII secolo ottenne fino a 439, 5 matrimoni per mille. Alle fanciulle di buone

[69] G. BRUSCOLI, *Lo Spedale di Santa Maria degli Innocenti*, cit., p. 87.

[70] L. CALZOLA, *Caratteristiche demografiche e modalità di abbandono degli esposti all'ospedale di S. Maria della Misericordia di Perugia nei secoli XVI e XVII*, in G. DA MOLIN (ed), *Trovatelli e balie*, cit., pp. 11-72 particolarmente p. 23. C. SCHIAVONI, *«Gli infanti esposti» del Santo Spirito in Saxia*, cit., p. 1038.

[71] L. CONDARIN MIANI, *Santa Maria della Misericordia: un ricovero per gli esposti a Udine nel periodo 1656-1756*, in *Enfance abandonnée*, cit., pp. 377-403, particolarmente p. 392.

qualità, ma contrarie a sposarsi, era riservata un'educazione più completa che prevedeva l'alfabetizzazione al fine di avviarle al monastero come converse[72].

Non sappiamo se l'ospedale di Santo Spirito in Saxia di Roma avesse maggiori risorse di quante non avessero gli Innocenti di Firenze. Certamente quando Cosimo I provvide al riordinamento delle principali istituzioni di assistenza cittadina, proprio negli anni in cui il deficit di bilancio dell'ospedale si faceva sempre più preoccupante, non usò molta generosità con il brefotrofio. Furono donati terreni demaniali da vendere o da utilizzare per la costruzione di un mulino e una gualchiera, ma mancarono nuovi assegnamenti di sussidi fissi. Nell'ambito delle stesse riforme l'ospedale di Santa Maria Nuova ricevette invece una serie di sovvenzioni attraverso imposte indirette e si provvide alla cancellazione dei debiti[73]. Era sottinteso in questa disparità di trattamento fra i due maggiori ospedali della città ciò che più tardi avrebbe reso esplicito l'arcivescovo Alessandro dei Medici, che cioè ai cittadini ed al popolo di Firenze, «che vi hanno i loro figliuoli», spettava provvedere al mantenimento dell'Ospedale degli Innocenti con le loro oblazioni[74]. Ma v'è di più, pochi anni dopo la nomina dello spedalingo Borghini, che si era premurato di rivolgere un accorato appello al granduca, perché elargisse nuovi fondi per sorreggere le dissestate casse dell'ospizio, questi prelevava 1000 scudi che nel 1582 aveva ancora da restituire[75]. Né è certo che altri prelievi in forma indiretta non siano stati compiuti, attraverso pressioni sul Borghini, persona assai vicina alla fami-

[72] C. SCHIAVONI, «*Gli infanti 'esposti'*», cit., pp. 1043-1045.

[73] A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma*, cit., pp. 81-82.

[74] ASF, *Mediceo del Principato* 3294, c. 449, Lettera di Alessandro dei Medici al granduca Francesco I, 20 aprile 1582, cfr. A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma*, cit., p. 292.

[75] L'appello del Borghini al Granduca Cosimo I è del 2 novembre 1553, in ASIFi, VI, *Suppliche e sovrani Rescritti,* 1, c. 244; il prelievo era stato fatto dal Granduca in più volte fra il 16 marzo del 1554 e il 27 aprile 1555, come si ricava dalla nota del debito ancora acceso, ASIFi, CXX, *Creditori e Debitori*, 19, c. 109.

glia Medici[76]. In tal senso parla ancora una volta la cronaca del Settimanni che fa risalire ai prelievi compiuti dal granduca la causa della grave crisi economica attraversata dall'ospedale nel 1579[77].

Per concludere non va trascurato un secondo aspetto che a mio parere ebbe non poco peso nel ritardare qualsiasi evoluzione di questa pur famosa istituzione fiorentina. L'attenta politica di Cosimo I e dei suoi successori volta a mantenere in mano laica i principali enti di assistenza della città, coerentemente allo spirito di indipendenza dalla curia proprio della tradizione comunale, ebbe i suoi limiti nella chiusura a forme di assistenza dei diseredati che gli ordini religiosi sorti prima e dopo Trento avrebbero potuto suggerire. Geloso delle sue prerogative derivate dalla tradizione cittadina, il brefotrofio fiorentino nel periodo mediceo oppose anche resistenza a qualsiasi possibile contatto anche con i rappresentanti della diocesi e della sede apostolica. Nessuna delle visite apostoliche e pastorali toccò l'ospedale degli Innocenti, ad eccezione di quella di Pietro Niccolini, che nel 1633 poté visitare il luogo a cui significativamente continuavano ad essere mantenuti tutti i privilegi ottenuti prima di Trento e che espressamente venivano ricordati nella relazione della visita più su menzionata. La volontà di sottrarsi a qualsiasi subordinazione alle gerarchie ecclesiastiche si rese ancora più esplicita quando, dovendosi mettere in atto i dettami tridentini in materia matrimoniale gli Innocenti si rifiutarono di far celebrare i matrimoni delle loro allevate nella parrocchia di competenza (S. Michele Visdomini), innestando

[76] Cfr. R. WILLIAMS, *Vincenzo Borghini and cultural Politics of the Granducato: the Precedence Controversy between Florence and Ferrara*, relazione letta al Simposio Internazionale «Vasari's Florence. Artists and Literati at the Medicean Court», Yale 15-17 april 1994.

[77] ASF, *Manoscritti*, 129, F. Settimanni, «Diario Fiorentino», t. IV, c. 182v.

[78] ASIFi, XIII *Giornali*, 25, c. 125. Il 29 gennaio 1620 nel registrare l'annuncio dell'avvenuto matrimonio della Domenica della Dorotea nella pieve di Gargonza, lo scrivano annotava: «Nota come pendendo lite fra il nostro Spedale e Monaci di San Michele Bisdomini e lor parroc-

una lite risolta solo dopo decenni[78]. Era la palese dimostrazione di come l'ospedale si considerasse al di fuori della organizzazione ordinaria in nome del proprio autonomo potere. Solo nel 1769 con la trasformazione della cappella dell'ospedale in chiesa parrocchiale di Santa Maria degli Innocenti fu risolta definitivamente la vertenza con le autorità ecclesiastiche a questo riguardo.

chia, che nella nostra Chiesa non si possino celebrare matrimoni delle nostra fanciulle, sopra di che il nostro Priore [Marco Settimanni] ha scritto a Roma alla congregazione de' Cardinali. Intanto di parere di Monsignor Reverendissimo Arcivescovo di Firenze fino sia terminata questa differenza si manderanno le nostre fanciulle da sposarsi e far la benedizione nella parrocchia degli sposi».

Il matrimonio disciplinato: processi matrimoniali a Bologna nel Cinquecento

di *Lucia Ferrante*

Tra medioevo ed età moderna la famiglia subisce dei mutamenti significativi: con il progressivo indebolimento del ruolo politico giocato dai gruppi familiari, la famiglia, intesa come clan, tende pian piano a rifluire nella sfera del privato; invece con l'istituzione di regole certe e uguali per tutti alla base della formazione dell'istituto familiare si rafforza la sua appartenenza alla sfera pubblica[1]. Questo processo di pubblicizzazione vede protagonista la chiesa che, dettando le regole per la formazione del vincolo matrimoniale, sottrae questo fondamentale elemento dell'organizzazione sociale alla gestione dei privati[2]. Infatti la chiesa, libera da preoccupazioni legate a questioni ereditarie, può proporre un modello di matrimonio ispirato a valori e concezioni totalmente altri rispetto a quelli che erano tradizionalmente appartenuti ai laici. Già con l'accettazione della dottrina consensualistica e della validità dei matrimoni clandestini, frutto di una elaborazione durata lungo tempo e culminata con le decretali di Alessandro III nel XII secolo, la disciplina matrimoniale della chiesa aveva operato una rottura nei confronti di costumi giuridici e mentali che consideravano il matrimonio essenzialmente un affare di famiglia[3]. Le norme emanate dal conci-

[1] P. PRODI, *Il matrimonio tridentino e il problema dei figli illegittimi*, in *Per Giuseppe Sebesta. Scritti e nota bio-bibliografica per il settantesimo compleanno*, Trento 1989, p. 408.

[2] *Ibidem*, p. 409. Francesco BRANDILEONE, nei suoi *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milano 1906, pp. 88-98, lamentava proprio che fosse stata la Chiesa e non lo Stato a promuovere questo processo di pubblicizzazione del matrimonio.

[3] J.T. NOONAN Jr., *Power to Choose*, in «Viator», 4, 1973, pp. 419-434;

lio di Trento ribadiscono la scelta consensualistica però proibiscono di fatto i matrimoni clandestini e stabiliscono le modalità che, uniche, presiedono alla creazione del vincolo coniugale[4]. Così si compiva il processo di acquisizione del controllo sulla formazione del legame matrimoniale da parte della chiesa con la totale estromissione dei laici[5]. È ovvio che questi mutamenti siano avvenuti in maniera lenta e faticosa, attraverso contraddizioni, suscitando resistenze. Uno dei luoghi in cui si è concretamente realizzato questo processo è stato il foro ecclesiastico; qui hanno cercato una soluzione conflitti alla base dei quali stavano comportamenti legati a sistemi di valori e di norme differenti oppure scelte interpretative contradditorie delle medesime norme. Proprio a partire dai documenti relativi ai contenziosi matrimoniali conservati nell'Archivio Arcivescovile di Bologna ho cercato di risalire, attraverso le vicende concrete che vi sono riportate, ai sistemi etici e normativi cui fanno riferimento attori e convenuti. Mentre, dall'analisi della pratica procedurale e

C. DONAHUE Jr., *The Policy of Alexander the Third's Consent Theory of Marriage*, in S. KUTTNER (ed.), *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law* (Monumenta Juris Canonici, 5), Vatican City, 1976, pp. 251-281; dello stesso, *The Canon Law on the Formation of Mariage and Social Practice in the Later Middle Ages*, in «Journal of Family History», 1983, pp. 144-158; M.M. SHEEHAN, *The Formation and Stability of Marriage in Fourteenth-Century England: Evidence of an Ely Register*, in «Medieval Studies», 33, 1971, pp. 228-263; dello stesso, *Marriage Theory and Practice in the Conciliar Legislation and Diocesan Statutes of Medieval England*, in «Medieval Studies», 40, 1978, pp. 408-460.

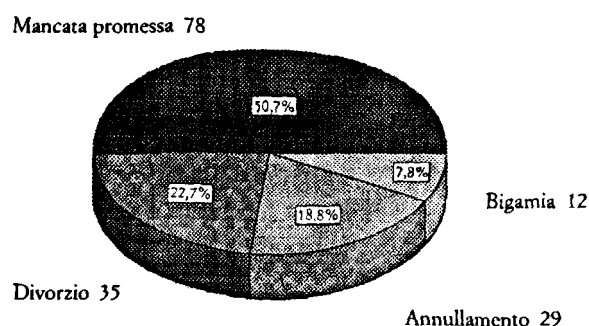
[4] G. ALBERIGO-G.A. DOSSETTI-P.P. JOANNOU-P. PRODI (edd), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Sessione XXIV, 11 novembre 1563, *Canones super reformationes circa matrimonium*, C. 1., Bologna 1973, p. 755.

[5] A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, Paris 1891, I e II; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987 (tr. it. *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989); G. LE BRAS, *Mariage*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1927; R. NAZ, *Mariage en droit occidental*, in *Dictionnaire du Droit Canonique*, Paris 1957; F. BRANDILEONE, *Saggi sulla storia*, cit.; N. TAMASSIA, *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Roma 1910; P. RASI, *L'applicazione delle norme del concilio di Trento in materia matrimoniale*, in *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi*, I, Milano 1941, pp. 235-281; dello stesso, *Le formalità nella celebrazione del matrimonio ed il concilio di Trento*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 1952, pp. 183-201; G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris 1981.

delle decisioni adottate dall'organo giudiziario ecclesiastico, ho cercato di individuare le modalità attraverso le quali la chiesa bolognese perseguiva il modello matrimoniale proposto da teologi e canonisti nel periodo immediatamente precedente e successivo al Concilio di Trento.

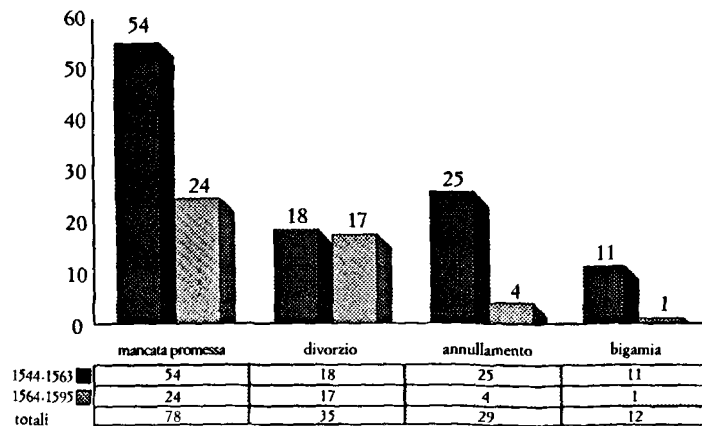
In questo lavoro compio un'analisi dei processi conservati nella serie «Matrimoni» dell'Archivio Arcivescovile di Bologna relativi agli anni 1544-1595. Il termine *a quo* deriva dal fatto che in questa serie non esistono processi relativi ad anni precedenti il 1544, mentre quello *ad quem* è dovuto alla necessità di limitare per il momento l'indagine al primo periodo successivo alla promulgazione del decreto *Tametsi* avvenuta nel 1563. I procedimenti riguardano il territorio di competenza del foro ecclesiastico, cioè Bologna e la sua diocesi[6]. Nell'arco dell'intero periodo, lasciando da parte i procedimenti relativi alle richieste di dispensa, ho trovato traccia di circa duecento cause, ma non è stato possibile utilizzarle tutte, perché di alcune resta una documentazione troppo scarsa. I fascicoli processuali non risultano classificati né dal notaio che li ha originariamente redatti né dall'archivista che li ha in seguito riuniti, pertanto ho dovuto suddividerli io secondo delle categorie che mi sono sembrate adeguate ai contenziosi e atte a raggruppare il maggior numero di procedimenti. Le categorie impiegate sono: «mancata promessa di matrimonio», «annullamento», «divorzio» e «bigamia» (graf. 1). Delle cause che ho individuato la

[6] Archivio Arcivescovile di Bologna (AAB), *Cancelleria vecchia, Matrimoni*. In questo fondo sono conservati i processi per cause matrimoniali compresi quelli relativi alle dispense per consanguineità che io non ho utilizzato. Tra il materiale prodotto dal tribunale civile ho trovato alcuni processi per cause matrimoniali. In qualche caso si tratta di semplici copie di documenti della serie *Matrimoni*, in altri di documenti originali. Nella fase attuale della ricerca, piuttosto complessa, perché le cause civili sono molto numerose e non sono ordinate né catalogate in alcun modo, non sono in grado di chiarire il rapporto archivistico esistente tra i fascicoli conservati in un fondo e quelli conservati nell'altro. Poiché in questa sede esamino soltanto i documenti conservati nella serie dei *Matrimoni*, ulteriori indagini nel fondo *Foro Arcivescovile* potrebbero modificare i dati quantitativi qui esposti.

GRAF. 1. *Processi della serie «Matrimoni» dell'archivio arcivescovile di Bologna suddivisi per tipo di contenzioso (1544-1595)*

maggior parte risale al periodo pretridentino (108 su 154). Dopo il 1563 il numero dei procedimenti diminuisce notevolmente, crollano soprattutto i processi per annullamento e bigamia: rispettivamente 4 e 1 tra il 1564 e il 1595, ma diminuiscono anche i processi per mancata promessa di matrimonio, mentre compaiono degli atti che riguardano tempi e modi delle pubblicazioni (graf. 2). Infatti la promessa di matrimonio, espressa con le «parole di futuro», ha per la chiesa un valore limitato che si va affievolendo dopo il 1563. Il vero matrimonio è soltanto quello che esprime un consenso «attuale», espresso con le «parole di presente», e chi voglia rompere una promessa potrà farlo cavandosela con una penitenza in quanto spergiuro e pagando le spese processuali[7]. Tuttavia, prima di Trento, la promessa seguita da copula acquisiva il valore del consenso attuale e ovviamente non poteva più essere rotta, perché assumeva il significato pieno del matrimonio. Questa generale diminuzione dei processi è del resto comprensibile alla luce delle nuove norme che rendono molto più chiaro per la chiesa il momento del matrimonio e quindi fanno diminuire le situazioni incerte e ambigue che caratterizzavano il periodo precedente e potevano dar luogo a contenziosi giudiziari. Lo prova il fatto che

[7] A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, cit., I, p. 139 e ss.

GRAF. 2. *Processi del fondo «matrimoni» dell'archivio arcivescovile di Bologna celebrati suddivisi per tipo di contenzioso nei periodi 1544-1563 e 1564-1595*

	mancata promessa	divorzio	annullamento	bigamia
1544-1563	54	18	25	11
1564-1595	24	17	4	1
totali	78	35	29	12

il numero di procedimenti che rimane più stabile rispetto al periodo pretridentino è quello relativo ai divorzi, ovviamente meno influenzati dai cambiamenti riguardanti la forma del matrimonio.

Quanto emerge da queste fonti dimostra che anche a Bologna, come altrove, il processo di adeguamento alla normativa tridentina in materia di matrimoni fu lento e difficoltoso sia da parte della gente comune che da parte del clero[8]. Per esempio nel 1588 Galeazzo Castro, abitante a Camugnano nell'alto Appennino, «desiderando far parentado con la Angelina di Girolamo di Taddeo della scola», chiese ad un proprio zio di fare da intermediario presso lo zio della ragazza. Una volta conclusosi il «negozio» i due zii e l'aspirante marito diedero commissione al parroco della zona di fare le pubblicazioni. E fu soltanto dopo la prima pubblicazione che il curato si premurò di procurarsi l'assenso di Angelina

[8] G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini (metà secolo XVI-metà secolo XVIII)*, in «La cultura», 14, 1976, pp. 169-213; P. RASI, *L'applicazione delle norme del concilio di Trento in materia matrimoniale*, cit., pp. 235-281.

prima di procedere oltre. Dalle parole di Galeazzo si evince che per lui le pubblicazioni in chiesa dovevano avere il significato di una tappa nel processo di approssimazione al matrimonio, non si capisce bene se sostitutiva del tocco della mano o addirittura precedente ad esso[9].

Per Margherita Turlo e Sabadino Guidi l'annuncio del matrimonio replicato per tre volte consecutive il 25 e il 29 luglio e il 4 agosto 1590 nella chiesa di San Nicolò nel comune di Zola doveva essere considerato sufficiente per incominciare a vivere insieme. Perciò dopo diversi sollecitazioni inutili da parte del parroco, il vicario di Bologna ingiunse loro di sposarsi secondo le regole pena 100 scudi d'oro[10]. Per Livia Guardiani a Luca Tamburini le pubblicazioni sembrano un atto meramente accessorio ad un patto che appare ancora legato ad altre tradizioni. I due convivono infatti già prima dell'annuncio in chiesa del loro matrimonio e siccome circa un anno dopo le pubblicazioni non hanno ancora contratto regolare matrimonio vengono costretti a sposarsi secondo le norme del Concilio tridentino data la promessa fatta e la copula che ne è seguita. Anche in questo caso assistiamo al tentativo da parte della Chiesa di regolarizzare quella che ormai era soltanto una unione di fatto[11]. Infine mi sembra interessante ricordare la vicenda di Pellegrina Dal Molino e di Innocenzo Forni che si svolge negli ultimi anni del periodo che ho analizzato, all'incirca tra il 1593 e il 1595. Testimone dei fatti è don Francesco Pifferi monaco camaldolese già parroco di Varignana, località presso cui abita la donna, trasferitosi successivamente a Siena dove insegna matematica. E proprio da Siena don Pifferi scrive al vicario del foro ecclesiastico di Bologna mandando diversi documenti relativi alla storia cui egli ha

[9] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 17*, Angelina vs Galeazzo Castro, 1588.

[10] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 18*, Margherita Turlo e Sabadino Guidi, 1590.

[11] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 17*, Livia Guardiani e Luca Tamburini, 1589.

partecipato in prima persona. Da una sua missiva veniamo così a sapere che egli considera «vero matrimonio» quello avvenuto in casa della ragazza, alla sola presenza dei genitori di lei e dello zio dello sposo, senza alcuna pubblicazione. Egli è convinto che le risposte positive alle proprie domande: «volete voi per moglie... volete voi per vostro sposo... ecc.» da parte dei due giovani, presenti e consenzienti i parenti, siano elementi sufficienti alla creazione del vincolo coniugale. E il monaco esplicita questa posizione spiegando di non averlo registrato nel libro dei matrimoni «aspettando alla solennità di dar l'anello». La successiva copula tra i due sembra ulteriormente rafforzare il convincimento di don Pifferi che i due siano ormai uniti per la vita tanto che termina la sua dichiarazione con le parole: *Quod Deus coniuxit homo non separet.* L'unico riferimento alla pubblicazione è costituito da una richiesta da lui avanzata al vicario bolognese affinché in vista della cerimonia solenne dell'anello i bandi fossero ridotti ad uno solo. Il vicario di Bologna però ha qualche dubbio sull'effettiva validità di questa unione e si rivolge ai teologi per avere un parere. Il parere ottenuto è positivo, ma impreciso, perché egli scrive:

«avrei caro che questo negocio s'espedisse con amorevolezza et s'augmentasse l'affetione tra marito e moglie poi che da diversi theologi vengo informato che gl'atti seguiti importano matrimonio e che quando ciò non fosse il giovane saria in ogni modo obbligato a contrarlo»[12].

Dal grafico n. 1, relativo all'intero periodo, appare che la metà dei processi riguarda mancate promesse di matrimoni (50,7%); seguono, a notevole distanza, le richieste di *divortium a thoro* cioè di separazione che non comporta dissoluzione del vincolo (22,7%), poi quelle di annullamento (18,8%) e infine le cause per bigamia (7,8%)[13].

[12] AAB, *Cancelleria vecchia*, *Matrimoni 20*, Pellegrina Dal Molino vs Innocenzo Fabbri, 1595.

[13] Vorrei far notare che il quadro complessivo dei dati che emerge dai processi bolognesi si discosta notevolmente da quelli che ci fornisce R.H. HELMHOLZ, *Marriage Litigation in Medieval England*, London-New

TAB. 1. *Attori, responsabili della rottura e vincitori suddivisi per genere e tipo di processo (1544-1595)*

	attore	respons. rottura	vincitore
Donne			
Mancata promessa	36	42	24
Divorzio	13	13	11
Annullamento	18	8	6
Bigamia	3	1	2
Totale*	70	64	43
Uomini			
Mancata promessa	21	25	3
Divorzio	11	21	3
Annullamento	10	9	2
Bigamia	5	4	
Totale*	47	59	8
Donne	*59,8%*	*52,0%*	*84,3%*
Uomini	*40,2%*	*48,0%*	*15,7%*

* Il numero di attori, responsabili della rottura e vincitori è inferiore al numero dei processi complessivamente analizzati, perché non in tutti i processi questi dati sono chiari e distinti, talvolta non sono esplicitati, talaltra non è possibile distinguere i ruoli in modo sufficiente.

Nell'analisi dei singoli processi ho evidenziato, ai fini della quantificazione, la parte attrice, la parte responsabile della rottura del rapporto, che a volte risulta essere il convenuto, a volte l'attore, e il vincitore. La tabella 1 ci mostra, nel complesso, un netto protagonismo femminile: le donne intentano la causa nel 60% circa dei casi in cui è noto l'attore, causano la rottura del rapporto nel 52% circa dei casi in cui è chiaro chi sia il responsabile e, addirittura, risultano vinci-

York 1974, pp. 25-33 e anche da quanto ci dice M.M. SHEEHAN, *The Formation and Stability of Marriage*, cit., p. 256. D'altra parte l'adesione o meno della gente alla pratica della distinzione proclamata dalla Chiesa tra parole di futuro e parole di presente è questione piuttosto complessa come dimostra A. MARONGIU, *Matrimonio medievale e matrimonio post-medievale*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 57, 1984, p. 38 e ss.

TAB. 2. *Processi suddivisi per luogo di provenienza delle coppie in lite (1544-1595)*

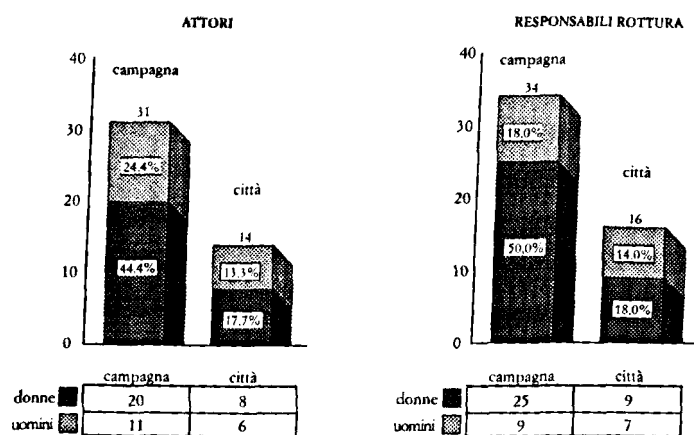
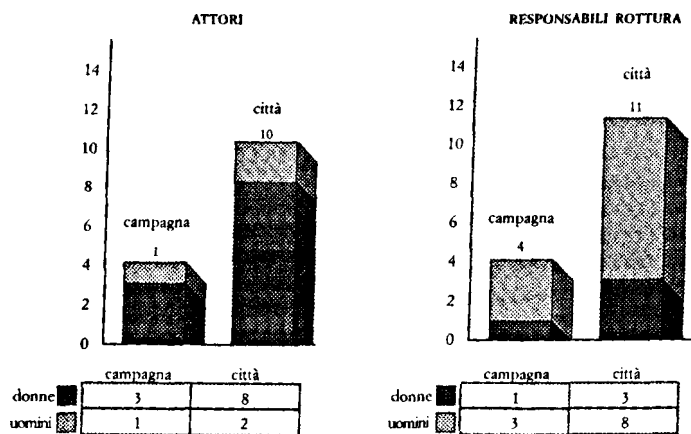
	Campagna	Città	Luogo incerto	Totale	%
Mancata promessa	41	17	20	78	50,6%
Divorzio	6	12	17	35	22,7%
Annullamento	12	8	9	29	18,8%
Bigamia	5	3	4	12	7,8%
Totale	64 (41,6%)	40 (26%)	50 (32,5%)	154	100,0%

Ho considerato di provenienza incerta le coppie in cui uno o entrambi i contendenti provengono da luogo sconosciuto e quelle in cui uno viene dalla città e uno dalla campagna.

trici nell'84,3% delle sentenze emesse. Nei dati relativi al periodo pretridentino questa tendenza risulta ancora più forte, perché le donne sono la parte attrice nel 60,7% dei casi, rompono la relazione nel 54,2% dei casi e risultano vincitrici nell'87,5% delle sentenze.

Un altro dato che ho tentato di quantificare è stato il luogo di provenienza della coppia. Dalla tabella 2 vediamo che i processi che concernono coppie di campagna sono relativamente i più numerosi: il 41,6% delle coppie. La spiegazione demografica – i residenti in campagna sono più dei residenti in città – non esaurisce la questione, perché la distribuzione territoriale dei processi non corrisponde sempre alla proporzione esistente tra i residenti in città e i residenti in campagna[14]. Se, per esempio, le mancate promesse di matrimonio che hanno per protagoniste coppie di campagna sono più del doppio di quelle che vedono coinvolte coppie di città (41 a 17), notiamo che le richieste di divorzio prove-

[14] A. BELLETTINI, *La popolazione di Bologna dal secolo XV all'unificazione italiana*, Bologna 1961, pp. 39-48. Le informazioni di carattere demografico per il XVI secolo sono piuttosto scarse, soprattutto per quanto riguarda la diocesi bolognese, tuttavia da calcoli approssimativi si può dedurre che verso la metà del secolo i residenti in città fossero circa 60.000 e quelli della diocesi fossero tra i 150.000 e i 155.000.

GRAF. 3. *Attori e responsabili della rottura nelle cause per mancata promessa suddivisi per genere e luogo di provenienza (1544-1595)*

GRAF. 4. *Attori e responsabili della rottura nelle cause di divorzio suddivisi per genere e luogo di provenienza (1544-1595)*

nienti dalla città sono il doppio di quelle provenienti dalla campagna (12 a 6). La differenza, oltre che quantitativa, è qualitativa: i grafici 3 e 4 mettono in evidenza che protago-

niste delle mancate promesse di matrimonio sono soprattutto le donne di campagna, che rappresentano il 44,4% di tutti gli attori e il 50% di tutti i responsabili della rottura nelle coppie di cui è nota la provenienza. Invece, per quanto riguarda il divorzio, sembra che il fenomeno riguardi in primo luogo le coppie di città, ma i ruoli sono nettamente distinti: sono gli uomini a provocare la rottura (53,3%), sono le donne che si rivolgono al tribunale per porre termine a situazioni divenute insostenibili (57,1%). Mentre gli uomini chiedono la separazione sulla base del semplice adulterio, le donne avanzano analoghe richieste denunciando invariabilmente, oltre all'adulterio, percosse, maltrattamenti di vario tipo, dilapidazione della dote. A questo proposito bisogna ricordare che, anche se per la chiesa l'adulterio femminile e quello maschile hanno esattamente lo stesso valore, per il codice dell'onore vigente all'epoca il primo è enormemente più grave. D'altro canto è comprensibile che in una società in cui il passaggio da una generazione all'altra dei beni avviene principalmente in linea maschile la «certezza della prole» sia considerato un valore inalienabile[15]. Sembra dunque piuttosto improbabile che il semplice adulterio del marito desse luogo a separazione, ma neppure le percosse ripetute erano causa immediata di divorzio, perché, per la mentalità e il diritto dell'epoca, la cosiddetta «correzione maritale» era pienamente ammessa in quanto atta ad educare la moglie, per sua natura essere inferiore[16]. Infatti quando Cecilia Folicelli chiede la separazione da Giovanni Muzoni che ha sposato sei mesi prima, giustifica il proprio ricorso in tribunale affermando che il marito le fa mancare il cibo e la maltratta e la picchia «ultra correctionem maritalem». Da queste fonti non ho potuto capire quale fosse considerata la giusta misura della correzione maritale[17].

[15] L. FERRANTE, *«Malmaritate» tra assistenza e punizione (Bologna secc. XVI-XVII)*, in *Forme e soggetti dell'intervento assistenziale in una città di antico regime*, Bologna 1986, pp. 90-107.

[16] A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, cit., II, p. 94.

[17] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 19*, Cecilia Folicelli vs Giovanni Muzoni, probabilmente 1594.

Siccome il matrimonio per i laici è soprattutto l'istituzione che assicura una trasmissione ordinata dei beni da una generazione all'altra non si può parlarne senza fare riferimento al sistema ereditario. Occorre quindi tenere presente che la trasmissione dei beni nella società bolognese dell'epoca era fondamentalmente di tipo patrilineare: ai figli maschi andava tutta l'eredità diminuita della quota, notevolmente inferiore, che serviva per costituire la dote maritale o monacale per le figlie femmine[18]. La dote doveva essere in danaro, perché la terra, simbolo dell'identità e della sopravvivenza della stirpe, doveva restare ai maschi. In mancanza di eredi maschi diretti le figlie femmine ereditavano il patrimonio di famiglia. Il momento della scelta della moglie per i figli maschi era pertanto cruciale, perché un errore poteva compromettere il destino della stirpe dal punto di vista economico e politico. Ma anche i mariti delle figlie femmine dovevano essere scelti con cura, perché in questo caso si rischiava di sprecare una risorsa preziosa come la capacità riproduttiva delle giovani donne creando parentadi sbagliati che avrebbero potuto rovinare il prestigio della famiglia. In ogni caso si doveva cercare di realizzare un'unione tra «pari» quanto a livello economico e sociale; anche tra contadini e artigiani questa esigenza era avvertita in maniera forte. È quindi intuibile che, in un periodo in cui il riconoscimento dell'individualità non era molto diffuso, i clan familiari non si preoccupassero soverchiamente delle inclinazioni dei loro giovani nel momento in cui si decideva chi avrebbero sposato. Per quanto riguarda le donne la formula con la quale si aprono gli strumenti dotali sono da questo punto di vista inequivocabili; per esempio nel 1593 mastro Tomaso «disse et affermò esser vero padre di lei [Pellegrina] et a lui solo stare il darla e l'allogarla per moglie a chi più gli pareva e perciò la dà e concede liberamente...»[19]. Infatti tra i motivi

[18] *Statuta Bononiae, Sanctionum ac Provisionum Tomus secundus, Liber IV, De successione liberorum patre vel matre vel aliis ascendentibus morientibus ab intestato rubrica*, ed. A. MONTERENZI, Bologna 1569, p. 162.

[19] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 20*, Pellegrina Dal Molino vs Innocenzo Fabbri 1595.

che sono alla base dei contenziosi e che conducono alla rottura, oltre quelli che restano sconosciuti, troviamo sì questioni di tipo economico, disaccordi di varia natura insorti tra le famiglie, la scoperta di malattie incurabili o di impedimenti legali, ma la coazione ad un'unione sgradita è la ragione relativamente più frequente all'origine dei processi per mancata promessa, annullamento, bigamia (41 su 119 casi complessivamente). Nei procedimenti di divorzio non entra mai in gioco la coazione al matrimonio. Inoltre un dato rilevante è che 26 di questi 41 casi, cioè circa il 63%, riguardano coppie di campagna. E non sembra casuale che l'unica volta in cui sentiamo un padre dichiarare esplicitamente che non vuole costringere la propria figlia ad un matrimonio sgradito si tratti di un maestro artigiano residente a Bologna, per di più di origine bergamasca e abituato a frequentare artigiani provenienti da altre città[20].

La coazione che accompagna così spesso la formazione del vincolo assume talvolta la forma brutale delle minacce e delle percosse, talaltra quella non meno violenta della costrizione psicologica e viene esercitata soprattutto nei confronti di donne di tutte le età, ma anche di giovani maschi e di bambini di entrambi i sessi[21]. Data la rilevanza dei contenziosi derivati da unioni imposte ho cercato di analizzare le forme e i modi della coazione esercitata dalle famiglie nella fase di formazione del vincolo, di mettere in luce la

[20] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 1*, Giulia di Michele da Bergamo vs Francesco Milani, 1548.

[21] Alessandro III introdusse la norma del *constans vir, constans mulier* in base alla quale si dovevano considerare coattivi soltanto quei comportamenti che erano in grado di piegare la volontà di un uomo o di una donna dotati di fermezza e determinazione (*Corpus Iuris Canonici*, ed. A. FRIEDBERG, *Pars secunda Decretalium Collectiones, Veniens ad nos*, 4. 1. 15, Leipzig 1881, pp. 666-667; si veda anche A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, cit., I, p. 309). Da parte loro i protagonisti dei processi bolognesi tendono a non distinguere tra coazione psicologica e fisica, mentre i giudici ecclesiastici emettono lo stesso tipo di sentenze dissolutorie del vincolo sia che abbiano la prova di percosse sia che i giovani dichiarino di avere in un primo momento accettato lo sposo spinti dal «rispetto» per il padre o per chi ne fa le veci.

reazione espressa dai diretti interessati, di capire come il tribunale ecclesiastico interagisca con le une e con gli altri perseguendo il fine di imporre la propria concezione del matrimonio.

La coazione esercitata, pur senza un'apparente violenza fisica, nei confronti dei bambini mi sembra uno degli elementi più caratteristici che emergono dall'analisi di questi processi[22]. Per capirne il senso occorre ricordare che il matrimonio fa parte di una strategia familiare che ha come fine la buona collocazione delle proprie risorse riproduttive, produttive, simboliche. La Chiesa, corrispondendo in ciò alle esigenze dei laici, ammette tra le ragioni per contrarre matrimonio il conseguimento della pace tra le famiglie, cioè un fine prettamente politico in una società in cui lo Stato è ancora debole e ha poche probabilità di mantenere l'ordine e la pace sociale senza la collaborazione attiva dei clan familiari[23]. Un'esempio di accordo matrimoniale con fini pacificatori sembra essere quello concluso tra Ippolito Nanni, padre di Diamante e Vincenzo Totti, padre di Alessandro. Noi non sappiamo nulla delle vicende che precedettero gli sponsali, ma è evidente che i due padri vogliono concludere un'unione dal forte significato politico, anche se non è certamente destinata ad essere realizzata in tempi brevi, perché nel 1551 Diamante ha circa 8 anni e Alessandro, che ne ha una ventina, è bandito dal territorio bolognese[24]. Tuttavia i due genitori fanno ricorso ad un rituale, non comune nella zona almeno in questa epoca, ma con tratti analoghi a quelli appartenenti ad un'antica tradizione, testimoniata per Roma da Marco Antonio Altieri, un erudito che scrive ai primi del XVI secolo. Significativamente l'Altieri, descrivendo questa usanza, ormai pressoché perduta ai suoi tempi, ne sottolinea l'alto

[22] Maschi e femmine potevano essere promessi entrambi all'età di 7 anni, mentre le femmine potevano contrarre matrimonio all'età di 12 anni e i maschi a quella di 14.

[23] J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, cit., pp. 157-158 (trad. it., p. 117).

[24] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni* 2, Diamante Nanni vs Alessandro Totti, 1556.

valore simbolico e la capacità di favorire la pacificazione tra le famiglie[25]. Infatti, come racconta il parroco della chiesa di San Mammolo del paese di Medicina, di fronte ad almeno seicento persone raccolte per l'occasione sotto le navate della chiesa, dopo che le campane erano state suonate per tre volte e che lui stesso aveva pronunciato le «belle parole», Ippolito e Vincenzo si scambiarono la promessa per parole di futuro che impegnava i propri figli come fossero stati presenti, si toccarono la mano, la toccarono ciascuno ai parenti dell'altra parte, si baciarono. Terminata la cerimonia in chiesa in un'atmosfera di generale allegrezza Vincenzo e Ippolito, insieme ad altri parenti e amici, si recarono a casa di quest'ultimo dove «fecero la cerimonia con la sposa» e festeggiarono l'avvenimento. La stessa Diamante ci informa della sua partecipazione alla cerimonia:

«... di tal promissione io non ne seppi cosa alcuna, se non quando fu data la fede che una mia sorella me lo disse e un dì vennero lì a casa nostra detto Vincenzo con delli altri e gli era il prete e lui [Vincenzo] me toccò la mano e noi gli dessimo da far colazione come si usa...»[26].

In seguito il bando contro Alessandro fu revocato, ma «per certe parole che erano state dette» proprio Ippolito, con altri dei suoi, ammazzò quel Vincenzo che aveva baciato in chiesa davanti a quella gran folla di persone e, anche, un altro dei Totti. La promessa fatta con un evidente intento pacificatore non era servita a molto e il vicario del vescovo ne liberò tutti prontamente. Tuttavia, per la piccola Dia-

[25] M.A. ALTIERI, *Li Nuptiali*, a cura di E. NARDUCCI, Roma 1873. Il manoscritto fu redatto tra il 1506 e il 1509 con aggiunte dopo il 1513. Per un commento a questo testo che mette in luce gli intenti politici dell'autore si veda Ch. KLAPISCH ZUBER, *Un'etnologia del matrimonio in età umanistica*, nel volume della stessa autrice *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari 1988, pp. 91-108.

[26] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 2*, Diamante Nanni vs Alessandro Totti, 1556. Si noti che per la Chiesa i genitori possono validamente promettersi al posto dei figli qualunque età essi abbiano, ma occorre che poi i figli medesimi ratifichino, anche tacitamente, l'accordo (A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, cit., I, p. 163).

mante, quell'accordo aveva significato un'esperienza certamente non trascurabile, un contatto non privo di brutalità con la vita adulta:

«Alessandro mi mandò a chiamare che fossi contenta di andare a Castelguelfo da lui [dove stava nascosto] e io gli andai a trovarlo due volte... e tutte queste volte Alessandro me faceva carezze da sposa, me toccava, e sbranzogava...».

Interrogata su cosa esattamente sia successo tra loro, risponde:

«non mi ha sposata, né gli sono state parole fra noi che ci abbiano legati, nemmeno ha mai fatto con me cosa alcuna carnale se non che una volta Caterina, moglie di Piero, fratello di detto Alessandro, mi serrò in una camera con detto Alessandro e lui tentò assai volte di volermi sverginare, ma io non volli mai e lui mi imbrattò tutta la camicia e una sottoveste bianca e la detta Caterina me la lavò poi affinché nessuno se ne accorgesse... la sottoveste era solo macchiata e in nessun modo insanguinata...»[27].

All'epoca dell'interrogatorio, nel 1556, Diamante ha tredici anni e i fatti che narra hanno avuto luogo nell'arco dei 5 anni precedenti. Se Alessandro fosse riuscito nel suo intento e la ragazza fosse ormai stata vicino ai 12 anni, non si sarebbe trattato legalmente di uno stupro, ma semplicemente di un «matrimonio presunto» valido a tutti gli effetti. Infatti la copula che seguiva una formale promessa di matrimonio veniva interpretata come «consenso attuale», equivalente alle parole di presente[28]. Per tutti quindi non si sarebbe trattato di un atto violento, ma di un modo per accelerare i tempi del matrimonio. E, probabilmente, era proprio questo lo scopo di Alessandro quando si era fatto chiudere nella stanza dalla cognata insieme a Diamante.

In situazioni normali la ragazza poteva essere promessa da chi ne aveva la tutela in modo del tutto informale oppure, rispettando le forme tradizionali, mediante il tocco della

27 *Ibidem*.

28 G. LE BRAS, *Mariage*, cit., col. 2185.

mano da parte dello sposo e le parole di futuro che tuttavia spessissimo non venivano pronunciate. In seguito era uso che lo sposo regalasse alla futura moglie dei doni che consistevano sempre in scarpe e calze, talvolta in una cintura, guanti, monili. Si trattava di doni che avevano spesso un valore reale, ma che rivestivano soprattutto un grande significato simbolico: indicavano lo stato di «sponsa» della ragazza. Per questo motivo nei giorni di festa le giovani promesse li indossavano per andare a messa e per recarsi in tutti i luoghi della socialità. Era questo un modo per far conoscere alla comunità il patto che ormai le legava, rafforzandone in questo modo il valore, ma era anche un mezzo per scoraggiare chiunque avesse qualche interesse nei loro confronti. I regali in mostra sul corpo della donna erano il segno della nuova appartenenza ad un gruppo familiare diverso da quello di origine. Quando il futuro sposo era stato imposto con la forza, come in molti dei casi che incontriamo in questi processi, i doni acquisivano tutto intero il valore odioso di simbolo di proprietà e le ragazze rifiutavano di indossarli. Taddea Minghini, orfana di padre, era stata promessa dal fratello Giacomo a tal Galeazzo Vergini, ma la sua avversione nei confronti del futuro marito era tale che, «quando Galeazzo andò a casa sua per portarle certi doni, come è usanza, lei era fuggita e non lo voleva vedere né stare dove era lo stesso Galeazzo»[29]. Interrogata dal giudice se abbia indossato quei doni, risponde: «che li ha portati soltanto per la violenza e la minaccia di detto Giacomo, suo fratello, il quale minacciava di picchiarla e parecchie volte la picchiò affinché portasse questi detti doni – e aggiunse – lui mi diede una volta perché non volevo andare alla festa per non portare quelle cose che mi aveva portato Galeazzo le quali erano scarpe e pianelle e guanti»[30]. Nel 1550 Minghina, figlia di Giacomo Marchio, dice di essere stata costretta, circa undici mesi prima, dal padre, dai fratelli e da altri «consanguinei» ad accettare come promesso Andrea Serra, ma che

[29] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 3*, Taddea Minghini vs Galeazzo Vergini, 1561.

[30] *Ibidem.*

lei non lo aveva mai voluto tanto che dal padre e dai fratelli «era stata picchiata e costretta a portare i monili regalati da Andrea e ad incedere *more sponsa*», cioè a muoversi e a comportarsi come si conviene ad una ragazza già promessa in matrimonio[31].

Le scene di matrimoni imposti con la forza a donne di ogni età – la più anziana ha 45 anni, – si susseguono nella lettura degli atti processuali, il copione è più o meno identico: i familiari maschi trascinano con la forza la sposa di fronte al futuro marito, mentre le donne cercano di consolarla come possono, il padre o chi ne fa le veci tiene ben stretta la poveretta che piange e si dimena urlando frasi del tipo «non lo voglio!» oppure «son sforzata!» e lo sposo le infila in un dito, ormai bluastro per la stretta, un anello che lei si sfila immediatamente e getta per terra prima di uscire dalla stanza affranta. Uno di questi mariti, Ludovico Raspaduro, pur opponendosi alla richiesta di annullamento del matrimonio avanzata dalla moglie, Santa Floriani, deve ad un certo punto riconoscere che lei non aveva mai dimostrato un grande entusiasmo nei suoi confronti tanto che «quando si erano sposati detta Santa non volle rispondere [al prete], ma continuava a stare seduta e furono due sorelle dello stesso Ludovico che sedevano ai due lati di Santa, che continuava a piangere, che la fecero alzare e la sostennero» nel momento in cui, presumibilmente, Ludovico le infilò l'anello[32]. Proprio perché era possibile contrarre matrimonio valido senza fare ricorso al prete poteva capitare che qualche pretendente, con l'aiuto di parenti o amici compiacenti, obbligasse una donna a delle nozze sgradite. Questo è quello che sembra essere accaduto a Camilla Sarti il giorno di Santo Stefano del 1555:

«quando io fui lì da casa [loro], Oliva, sorella del detto Nane mi chiamò nella sua camera dove dopo vennero il detto Nane e Berto

[31] AAB, *Cancelleria vecchia*, *Matrimoni* 2, Minghina Marchio vs Andrea Serra, 1550.

[32] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni* 2, Santa Floriani vs Ludovico Raspaduro 1556.

Rivani, marito della detta Oliva, e quando Nane fu lì nella camera mi prese per forza la mia mano stanca e io glie la volevo tirare via e lui mi stringeva di sorte che mi spiccò la carne da torno le unghie e alla fine con la forza mi ficcò l'anello nel dito sposalizio, ma per esser l'anello piccolo non passò pur il primo nodo e lui non disse mai cosa alcuna prima che mi sposasse e io sempre dicevo che me lassasse stare, che io non volevo che mi sposasse e cussì per forza lui mi mise detto anello in dito... e subito che lui mi ebbe posto detto anello in dito io me lo cavai e gitai via... e gli dissi... che lo faria pentire...»[33].

La sproporzione tra femmine e maschi nella denuncia della coazione è eclatante: 37 a 4 complessivamente nei processi per mancata promessa, annullamento e bigamia. Tuttavia non mancano i segnali che indicano quanto fosse forte l'influenza familiare anche nei confronti dei maschi. Sebastiano figlio di Battista Ramenghi era stato costretto dal padre, quando era tra i 10 e i 12 anni, a sposare Nobile, 10 anni, figlia della sua seconda moglie. Ma Sebastiano di quell'unione non ne aveva mai voluto sentir parlare cosicché, morto il padre e la moglie di questi, ormai adulto, si guarda bene dal portare a compimento il disegno paterno. Nobile è poverissima, non ha casa, non sa dove andare, probabilmente per lei il matrimonio con Sebastiano rappresenta l'unica possibilità in un futuro incerto, perciò non lascia perdere, anzi. Per diverso tempo fa intervenire parenti e amici affinché lo convincano, poi, probabilmente esasperata dall'ostinazione di lui, si rivolge alla guardia di palazzo del castello nel cui territorio i due risiedono. Sotto la minaccia della prigione Sebastiano acconsente a solennizzare le nozze che il padre gli aveva fatto contrarre informalmente dieci anni prima, ma non nasconde le sue intenzioni poco amichevoli nei confronti della ragazza e l'ufficiale del castello, per stare tranquillo, lo fa tradurre nella prigione della rocca per un'intera settimana subito dopo che ha pronunciato il sì[34]. Per sua fortuna il vicario vescovile lo scioglie da quel vincolo sgra-

[33] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 2*, Camilla Sarti vs Nane Merici 1556.

[34] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 3*, Nobile Dini vs Sebastiano Ramenghi, 1560.

ditissimo, ma anche questo episodio dimostra la differenza esistente tra autorità laica ed ecclesiastica in materia di norme matrimoniali.

La parità della condizione sociale ed economica era uno dei requisiti fondamentali su cui i padri non transigevano, tanto da arrivare a far imprigionare i figli che sposavano donne ritenute indegne della famiglia. Come quel cartaio che fece catturare dagli sbirri il figlio subito dopo il matrimonio e poi lo spedì nel paese d'origine della famiglia, a molte miglia da Bologna. Il giovane aveva infatti sposato una ragazza appartenente ad una famiglia di dubbia reputazione; tra l'altro lo dimostrava il fatto che leggesse poemi cavallereschi come l'*Orlando Furioso*[35]! Giovanna Masi che aspirava a concludere con il matrimonio la sua lunga relazione con Ercole Moneta, giovane facoltoso, venne addirittura accusata di magia quando sembrava che il giovane fosse disposto ad accondiscendere ai suoi desideri[36]. Ma anche nel caso in cui non ci fosse proprio nulla da ridire sulla moralità della ragazza la disparità economica costituiva un ostacolo enorme, come dimostra la vicenda di Caterina Castelvetro. Quando Caterina restò gravida di Matteo Scarabello, gli abitanti del villaggio di Calcara, compreso il parroco, pensarono che era il naturale epilogo di una storia d'amore tra due ragazzi che, a parte questo episodio, non avevano mai fatto parlare di sé. Questo è il senso di quanto dichiarano tutti i testimoni. Le parole della stessa Caterina lasciano trasparire un'emozione profonda legata al ricordo di incontri e parole che hanno segnato la sua vita:

«Matteo stette innamorato di me due anni continui chiedendomi che io accettassi che lui avesse a fare con me e io gli dicevo sempre di no e quando lui vide che non volevo acconsentire se prima non mi prendeva in moglie lui mi promise, essendo io nel nostro campo, circa a metà di quel tempo in cui i frumenti cominciano a

[35] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 1*, Angelica Sangiorgio vs Fabriano Fabriani, 1547.

[36] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 10*, Giovanna Masi vs Ercole Moneta, 1575.

divenir buoni, di prendermi per sua moglie dicendomi: vedi io ti prometto di prenderti per mia moglie se tu vuoi acconsentire che io abbia a far con te e io gli risposi che io ero povera e che non ero par sua e lui mi rispose che lui aveva della roba anche per me e che mi voleva così com'ero...»[37].

Tuttavia quando Caterina fu gravida e il giudice chiese a Matteo cosa intendesse fare egli disse che preferiva dotarla piuttosto che sposarla, anche se lui ne sarebbe stato contento, perché invece suo padre «non se ne contentava»[38]. Dietro l'accettazione della volontà paterna da parte dei figli sta normalmente il timore di essere privati dell'eredità, minaccia che i padri non mancano di fare ogni qual volta vedano il rischio concreto di una nuora di ceto inferiore[39].

L'idea che il giudice ecclesiastico fosse l'unico a poter intervenire per decidere della eventuale dissoluzione di un vincolo matrimoniale non sembra avesse all'epoca conquistato la totalità della popolazione. Ad esempio, Ippolita Della Magnana, ormai donna, tentò di liberarsi legalmente del vincolo per parole di presente che dall'età di 9 anni la univa ad Annibale Marescotto, ma i suoi sforzi non sortirono alcun effetto. Così che quando volle sposarsi con Carlo Almerici questi, come disse, trovò la soluzione al problema in un accordo col precedente marito che consisteva nel versamento di una quota in danaro. La libertà di Ippolita valeva 4 scudi d'oro[40].

Come è prevedibile in una società di tipo fondamentalmente patrilineare la famiglia paterna sembra rivestire un ruolo preponderante nelle decisioni relative alla scelta del coniu-

[37] AAB, *Cancelleria vecchia*, *Matrimoni 2*, Caterina Castelvetro vs Matteo Scarabello 1554.

[38] *Ibidem.*

[39] AAB, *Foro arcivescovile*, *Sgabello II*, 5, Gentile da Savigno vs Giovan Battista Fulchi, 1545; AAB, *Foro arcivescovile*, *Sgabello II*, *12*, Maddalena Piccinini vs Marco Antonio Dalla Moneta, 1559.

[40] AAB, *Cancelleria vecchia*, *Matrimoni* 2, Ippolita Della Magnana vs Annibale Marescotto, 1554, v. anche *Matrimoni 3*, Maria Della Chelda vs Girolamo Oliveri, 1559.

ge. Le indicazioni in questo senso sono numerose e lo afferma anche esplicitamente Lucia Cardini, orfana, protagonista di un amore contrastato. Al giovane che le chiedeva di sposarlo risponde: «sì, ma soltanto se i miei zii fossero contenti, soprattutto i miei zii dalla parte di mio padre»[41]. Anche nel caso in cui, morto il padre, la tutela della giovane fosse stata affidata alla madre i parenti paterni non rinunciavano facilmente ad intervenire nei progetti matrimoniali. E tanto più quando la giovanetta era destinata ad ereditare il cospicuo patrimonio paterno, come nel caso di Ippolita, 12 anni nel 1579, figlia del defunto Camillo Tanari e di Laura Pepoli, entrambi appartenenti a famiglie nobili e facoltose. Quando Laura, che ha la tutela della figlia, programma un duplice matrimonio per sé e per Ippolita rispettivamente con Antonio Guidotti e suo figlio Mario, i Tanari intervengono facendo addirittura sottrarre la ragazza alla madre e rinchiudendola in un convento. Essi non possono probabilmente accettare che Laura utilizzi la posizione di ereditiera della figlia a proprio vantaggio estromettendo la famiglia Tanari dal controllo dei beni che le erano appartenuti[42]. A livelli economici e sociali medio-bassi era forse più facile neutralizzare l'influenza della famiglia paterna. Sabatina Marmocchi, promessa all'età di 9 anni, rimasta orfana di padre all'età di 16, è erede con la sorella minore del patrimonio paterno modesto, e tuttavia significativo per la piccola comunità montana in cui abitano. La ragazza cerca subito di sbarazzarsi di quella indesiderata ipoteca sulla propria vita e dà inizio ad un processo che durerà ben quattro anni. Nonostante l'accanita opposizione dei parenti, pieni di risentimento per quella sua inusitata possibilità di gestire le risorse familiari, ma col fondamentale appoggio materno, Sabadina riuscirà, alla fine, ad avere ragione[43].

[41] AAB, *Cancelleria vecchia*, *Matrimoni 3*, Lucia Cardini et Alessandro Raimondi, 1562.

[42] AAB, *Cancelleria vecchia*, *Matrimoni 10*, Ippolita Tanari e Mario Guidotti 1579.

[43] AAB, *Cancelleria vecchia*, *Matrimoni 3*, Sabatina Marmocchi vs Sebastiano Gulini, 1557-1561.

Un modo non privo di difficoltà, ma sicuramente efficace per sfuggire ad un matrimonio imposto era il matrimonio clandestino con l'uomo amato, anche se dopo il 1563 questa possibilità tende a scomparire. Le ragazze sono consapevoli che hanno il diritto di sposarsi liberamente anche mediante una pratica poco ortodossa come questa senza che la famiglia abbia la possibilità di vietarlo. La stessa Lucia, una contadinella di 16 anni, che non voleva scontentare gli zii paterni finì per compiere questo passo, perché «sapeva che li suoi non la potevano impedire»[44]. Allo stesso modo quando Giacoma Mangi aveva visto che i suoi avevano rifiutato di darla in moglie a Simone Brizzi, perché avevano per lei altri progetti, deve aver pensato che non restava altra soluzione che metterli di fronte al fatto compiuto. Al giudice che le chiedeva dei suoi rapporti con Simone e con Cristo Boato, l'uomo scelto dalla famiglia, rispose: «Io voglio quel primo, cioè Simone, perché pretendo che sia mio marito... perché quando gli promisi era con animo di dover essere sua moglie e consenziente in lui e lo promisi a Dio»[45]. Tra i due, si badi bene, non c'era stato rapporto sessuale e neppure scambio dell'anello, ma semplicemente si erano detti di volersi per marito e moglie e avevano suggellato il loro patto con un bacio, tanto era bastato al giudice ecclesiastico per riconoscerli uniti in matrimonio. Subito dopo la sentenza, in presenza dello stesso vicario vescovile, la loro unione viene solennizzata e Simone «spontaneamente, volentieri e commosso sposa con l'anello e bacia Giacoma volente e consenziente»[46]. Non sempre tuttavia troviamo degli epiloghi tanto felici: Lisarda da Campeggio trova il coraggio di far valere il suo patto segreto soltanto dopo che è stato pubblicamente celebrato il matrimonio. Lo prova la sua fuga improvvisa dall'abitazione di quel suo sposo ancora bambino[47]. A volte

[44] Vedi nota 42.

[45] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni* 3, Giacoma Mangi vs Cristo Boato 1562.

[46] *Ibidem.*

[47] AAB, *Cancelleria vecchia, Matrimoni 2*, Lisarda da Campeggio vs Simone Rizzardi, 1554.

i matrimoni clandestini rimangono nascosti per mesi e addirittura per anni, perché non esistono le circostanze favorevoli per rivelarli e farli valere. Particolarmente significativo a questo proposito appare la vicenda di Maria Pagnoni, una donna tra i 25 e i 30 anni, abitante a Bologna, sposata da circa 11 anni con tal Giovan Maria, operaio dei mulini da seta, madre di due figlie. La donna sostiene di avere due mariti uno preso da lei, quello vero, e uno impostole dal padre. Con quest'ultimo, col quale divideva la vita da ormai più di un decennio, non aveva mai voluto avere rapporti sessuali, nonostante dormissero nello stesso letto ed egli avesse tentato più e più volte di far valere i propri diritti. Le bimbe erano il frutto di quello che lei riteneva fosse il suo vero ed unico marito, l'uomo, molto più anziano di lei ed anche molto più ricco, che l'aveva sposata una notte sul pavimento di una stanza della sua casa di ragazza con un anello d'oro e lì aveva avuto la sua verginità di adolescente. Le figlie erano state battezzate col nome di Giovan Maria che aveva provveduto a trovare i padrini e se ne era assunto la paternità. Bartolomeo Marzaro, il vero genitore, «non voleva che si dicesse che erano sue figlie... e non voleva che si dicesse che io ero sua moglie» spiega Maria. Al giudice che le chiede cosa succede quando si va a confessare la donna risponde che il confessore, sentendo che non ha avuto nulla a che fare con Giovanni Maria e che le bambine le ha avute dal primo, vero marito l'assolve senza problemi[48].

Dall'analisi fin qui condotta possiamo dire che, per quanto riguarda l'area oggetto della ricerca, persisteva per quasi tutto il '500, almeno in una parte della popolazione, una concezione del matrimonio di tipo privatistico secondo la quale il vincolo si creava e, in fondo, si poteva anche distruggere sulla base di accordi privati tra le parti che potevano benissimo non tenere in gran conto le norme della chiesa. E ancora per parecchio tempo dopo il 1563 troviamo esempi che dimostrano una forte incertezza nell'appli-

[48] AAB, *Cancelleria vecchia*, *Matrimoni 3*, Maria Pagnoni vs Giovan Maria filatogliero, senza data.

cazione delle norme tridentine sia da parte della gente che dei parroci.

L'analisi dei contenziosi ha imposto una separazione tra quelli relativi a cause di divorzio *a thoro* e gli altri. Questi processi presentano delle caratteristiche che li distinguono nettamente da quelli per mancata promessa di matrimonio, annullamento e bigamia, innanzi tutto perché non vengono influenzati dalle norme tridentine e quindi non vi sono variazioni qualitative e quantitative rilevanti nei due periodi considerati, inoltre perché le motivazioni addotte dai contendenti si discostano nettamente da quelle portate negli altri tipi di procedimenti. In questi casi, più frequenti in città che in campagna, la causa principale della richiesta di separazione è l'adulterio semplice quando responsabile della rottura è la moglie e adulterio accompagnato da percosse, maltrattamenti e sciupìo della dote quando è responsabile il marito. Invece l'indagine sugli altri tipi di processi, oltre a far emergere elementi di diversità nei due periodi, ha rivelato che la coazione è il motivo che sta relativamente più spesso all'origine del conflitto. Conflitto che, prima di essere tra attore e convenuto, è spesso tra un giovane e la propria famiglia. Il ruolo della famiglia risulta determinante nella scelta del coniuge, ma non tutti i membri del gruppo hanno la stessa capacità decisionale. Oltre al padre che sembra essere quello che in primo luogo ha la responsabilità della scelta, sono coinvolti soprattutto gli appartenenti alla sua stirpe che, nel caso in cui questi muoia senza lasciare figli maschi adulti, tendono ad intervenire pesantemente nelle scelte. Le ragazze risultano in generale molto più fortemente condizionate dei maschi e il grado di coazione che devono sopportare le giovani di campagna sembra decisamente più alto di quello che devono sopportare le giovani di città[49]. In questa situazione la politica matrimoniale della Chiesa che tende a riconoscere la libertà di scelta del singolo favorisce

[49] M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna 1984, p. 39 e *passim*. Il tipo di contratto agrario prevalente nelle campagne bolognesi, la mezzadria, favoriva la presenza di famiglie estese.

oggettivamente le donne le quali, forse più consapevolmente di quanto si potrebbe supporre, si rivolgono al tribunale ecclesiastico più spesso degli uomini ricevendone quasi sempre una sentenza favorevole. Questo tasso di conflittualità più alto delle donne rispetto agli uomini può essere interpretato semplicemente come la conseguenza del più alto tasso di coercizione che, sembra, sono costrette a subire da parte della famiglia. Tuttavia credo che ci sia spazio per una interpretazione più articolata del fenomeno: le ragazze conducono delle battaglie, anche legali, non soltanto per respingere un marito non voluto, ma anche per ottenere un marito desiderato e, in qualche caso, alle unioni imposte oppongono delle unioni clandestine cui restano fedeli anche dopo che hanno contratto pubblicamente un altro matrimonio. Invece i maschi, che sembrano soffrire della coazione paterna in misura assai minore, nei casi in cui vivono degli amori contrastati paiono meno disposti delle ragazze ad opporsi alla volontà paterna, anche se talvolta può capitare. Il ricatto della privazione dell'eredità cui hanno diritto per il cosiddetto «privilegio del sesso» sembra funzionare. Non solo, la responsabilità di continuare la stirpe, di rappresentare la famiglia pubblicamente, di salvaguardarne la reputazione, di accrescerne se possibile il potere probabilmente induce i giovani uomini a comportamenti nettamenti più conformisti e accondiscendenti alla volontà paterna. Al contrario l'esclusione dal patrimonio, dalle sorti, dal nome della stirpe paradossalmente sembra consenta alle donne di esprimere con maggior determinazione la propria individualità[50]. È rilevante notare come tutto questo avvenga in un tempo di grandi cambiamenti e in uno spazio che è innanzi tutto giuridico, ma anche culturale e politico, aperto dal conflitto che oppone sistema normativo laico ed ecclesiastico per il controllo dell'istituto matrimoniale.

[50] *Statuta Bononiae, Sanctionum ac Provisionum Tomus secundus, Liber IV, De dotibus restituendis et ipsarum parte lucranda et fructibus rerum paraphernalia rubrica*, ed. A. MONTERENZI, Bologna 1569, p. 270. Le ragazze che si sposavano clandestinamente correvano il rischio di perdere la dote.

La tendenza ad emettere sentenze in favore delle giovani donne, oltre a costituire un invito oggettivo a rivolgersi al foro ecclesiastico per sottrarsi all'autorità paterna per tutte le ragazze, rappresentano un mezzo indubbiamente efficace per indebolire questa stessa autorità e per imporre un modello di matrimonio altro rispetto a quello tradizionale.

Creanza e disciplina: buone maniere per i fanciulli nell'Italia della controriforma

di *Ottavia Niccoli*

1. «Si dee penetrare che la via prencipale di riformare il mondo e la Chiesa è la buona e santa institutione della gioventù, castigando li figliuoli et allevandogli co'l timor di Dio». Così leggiamo in certi anonimi *Avertimenti et brievi ricordi circa il vivere christiano* che lo stampatore bolognese Alessandro Benacci pubblicò nel 1563 con l'approvazione di Leone Lianori, vicario generale della sua diocesi[1]. Gli *Avertimenti* si presentavano come una sorta di grande foglio volante o meglio di cartellone, ed erano redatti nella forma di un elenco di una cinquantina di proposizioni a contenuto religioso e morale, di cui quella sopra riportata è la trentanovesima; avremo occasione di tornare ancora su altri esemplari di questo genere editoriale e letterario.

Il foglio era destinato ad essere affisso nelle chiese, nei luoghi di riunione, nelle scuole; bambini ed adulti erano abituati a leggere o farsi leggere avvisi, bandi, bolle, cartelli affissi, e a considerarli cogenti[2]. Il tono degli *Avertimenti*

Una versione francese di questo testo (con qualche variante) è in corso di stampa in una raccolta miscellanea curata da Daniela Romagnoli per l'editore Fayard.

[1] Alcune copie di questo testo sono conservate in Archivio Arcivescovile di Bologna (AAB), *Misc. Vecch.* 798, 2. Il Benacci, come si vedrà meglio più avanti, fu il tipografo di fiducia della diocesi bolognese nella seconda metà del Cinquecento; per una prima idea della sua attività si veda l'elenco delle opere da lui stampate possedute dalla British Library di Londra: *Short Title Catalogue of Books printed in Italy and of Italian Books printed in other Countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, London 1958, p. 773.

[2] Cfr. in argomento, per il periodo e l'ambito territoriale al quale si fa

era del resto autoritativo, e ogni proposizione cominciava con «debbe», «debbonsi», «devriano», oppure con un infinito che li sottintendeva («Riverire le reliquie», «Stare nelle chiese riverentemente», «Ubbidire prontamente alle leggi», e così via). Il fedele era seguito in tutti gli aspetti della sua vita, religiosa, pubblica e privata, con direttive adeguate; in particolare, era ammonito a «star sempre apparecchiato per ubbidire interamente alla santa romana Chiesa, et al Vicario di Christo in terra»; a «sempre preferire il ben publico al privato, lo spirituale al temporale», ad amministrare correttamente la giustizia e qualsiasi pubblico ufficio si fosse trovato a rivestire. Com'è ovvio dato il momento storico, il testo presentava una spiccata valenza antiprotestante: la cogliamo in particolare nelle numerose proposizioni tese a prescrivere un appoggio incondizionato proprio a quelle pratiche che la riforma aveva più aspramente criticato, come indulgenze, digiuni, suffragi, culto delle reliquie e delle immagini, e nell'ultima, che raccomandava minacciosamente che ogni fedele «se vuol far vita quieta, non entri stoltamente in questioni di libero arbitrio o di predestinatione, ma attenda a ben oprare». Non potremo dimenticare, leggendo queste parole, che Bologna proprio negli anni immediatamente successivi fu travagliata da una violentissima repressione inquisitoriale[3].

Con questi svariati strumenti – che andavano dai fogli incol-

qui riferimento, C. EVANGELISTI, *Libelli Famosi: processi per scritte infamanti nella Bologna di fine '500*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XXVI, 1992, pp. 181-239 e soprattutto pp. 190-191. Per la Francia del XVII e XVIII secolo cfr. R. CHARTIER, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris 1987, *passim*.

[3] Sull'attività del Sant'Uffizio a Bologna: A. BATTISTELLA, *Il S. Officio e la riforma religiosa in Bologna*, Bologna 1905; A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in «Rinascimento», II, 1962, pp. 107-154; dello stesso, *Anticristo e chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in A. ROTONDÒ (ed), *Forme e destinazione del linguaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Firenze 1991, pp. 19-164 e in particolare p. 99; G. DALL'OLIO, *I rapporti tra la Congregazione del Sant'Ufficio e gli inquisitori locali nei carteggi bolognesi (1573-1594)*, in «Rivista Storica Italiana», CV, 1993, pp. 246-286.

lati in chiesa ai tribunali del Sant'Uffizio, e di cui sarà bene cogliere fin dall'inizio rapporti e collegamenti reciproci – la gerarchia ecclesiastica della seconda metà del XVI secolo cercava in tutta Europa, ma in particolare in Italia, di disciplinare la società, di darle delle regole per mezzo delle quali «riformare il mondo e la Chiesa», cominciando, come si è detto, dai fanciulli. Il concilio di Trento si chiudeva in quegli stessi mesi, presentando una normativa che sottintendeva l'urgenza di un riassetto generale della società cristiana, legato alla repressione antiereticale, in cui ciascuno doveva fare la sua parte; e anche il mondo letterario italiano dava sempre più spazio ad una trattatistica che insisteva sui ruoli, sulle mansioni, sulle classi[4] – e sui doveri specifici di ciascun ruolo e classe sociale come di ciascuna mansione. Dunque – per ritornare al passo da cui siamo partiti – sui genitori pesava, di fronte a Dio e al mondo civile, l'obbligo di educare i figli, e di educarli severamente e nel timore di Dio, ma dentro la società, non al di fuori di essa, e anzi preparandoli a interagire con essa. Insistenza sui doveri dei genitori, disciplinamento rigido della società, fortuna della trattatistica dei ruoli: questi gli elementi dello sfondo su cui potremo delineare la manualistica delle buone maniere per i bambini nella controriforma.

I saggi di Norbert Elias e le numerosissime riflessioni che essi hanno suscitato[5] hanno dimostrato inequivocabilmente

[4] Si vedano le considerazioni di C. DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, pp. 253-254. Qualche osservazione utile sulla trattatistica per i padri di famiglia nella controriforma in E. CASALI, *Il villano dirozzato. Cultura, società e potere nelle campagne romagnole della controriforma*, Firenze 1982, pp. 39-41 e 49-50. Cfr. anche, della stessa, *«Economica» e «creanza» cristiana*, in «Quaderni storici», 1979, n. 41, pp. 554-583.

[5] N. ELIAS, *La società di corte*, Bologna 1980; dello stesso, *Il processo di civilizzazione*, I: *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982, II: *Potere e civiltà*, Bologna 1983; cfr. inoltre almeno S. BERTELLI-G. CRIFÒ (edd), *Rituale, cerimoniale, etichetta*, Milano 1985; H.P. DUERR, *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, Venezia 1991; D. ROMAGNOLI (ed), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età Moderna*, Milano 1991; J. REVEL, *Gli «usi» delle buone maniere*, in Ph.

il legame profondo che esiste fra le trasformazioni della società e quelle dei comportamenti (anche se Elias probabilmente non era nel giusto, come si vedrà, nel considerare la vita di corte come l'unica, o comunque la principale fonte della *civilitas*). Queste pagine cercano appunto di definire il rapporto esistente fra una società colta in un periodo di profondo mutamento – quale è quella italiana nel XVI secolo –, l'evolversi dell'immagine del ruolo dei fanciulli in essa e quindi dell'idea che viene proposta della loro educazione morale e intellettuale, e, infine, il posto che all'interno di una corretta educazione viene assegnato alle buone maniere. Che cosa intendeva esattamente l'anonimo estensore degli *Avertimenti* parlando della «buona e santa institutione della gioventù»? Questa è la domanda finale alla quale dobbiamo dare risposta, non senza però avere definito gli elementi che contribuiscono a comporre questa risposta.

2. Nella manualistica della controriforma vengono infatti a confluire e insieme a combattersi tre grandi e, almeno in parte, opposte tradizioni, delle quali sarà bene far cenno, perché è da esse, dal loro progressivo evolversi anche in rapporto al mutare dei tempi, che nasce in Italia, pur attraverso permanenze e continuità, un modo nell'insieme nuovo di disciplinare i fanciulli, il loro corpo, i loro gesti, il loro comportamento, secondo un progetto sottinteso ma certamente globale della società. La prima e la più antica di queste tradizioni quella, sorta in ambiente monastico, della trattatistica per i novizi: di essa il più illustre esempio è il *De institutione novitiorum* di Ugo di San Vittore. Ma è importante ricordare come il genere letterario abbia un vasto respiro e si prolunghi almeno fino ai gesuiti, presso i quali esso ha una particolare fortuna; anzi, è stata fatta l'ipotesi che proprio nell'ambito della disciplina monastica debba essere ricercata l'origine dei codici particolareggiati di comportamento e della loro diffusione[6]. La seconda è quella

ARIÈS-G. DUBY (edd), *La vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo*, Milano 1993, pp. 125-160.

[6] G. POZZI, *Occhi bassi*, in E. MARSCH-G. POZZI (edd), *Thematologie des*

delle cortesie da tavola medioevali: una tradizione continuativa che va dal *Facetus* al *Quisquis es in mensa*, ai *Disticha Catonis*, al *De discipulorum preceptorumque moribus* e alle *Zinquanta cortesie da tavola* di Bonvesin da la Riva, per approdare infine, quale ultimo esito solo apparentemente inatteso, al *De civilitate morum puerilium* di Erasmo[7]. Sono testi in rapporti non sempre facili da districare di reciproca dipendenza gli uni dagli altri, ma che comunque si distinguono per il loro radicarsi nel mondo urbano italiano fra Due e Trecento e la larga utilizzazione che ne viene fatta in ambito scolastico. Ancora alla fine del Trecento, in una Firenze già protorinascimentale, Giovanni Dominici insisteva perché i bambini a scuola apprendessero il *Facetus*[8]; lo scritto, forse opera duecentesca di Giovanni di Garlandia, faceva del resto parte, assieme ai tardo antichi *Disticha Catonis*, di quel complesso di *Auctores octo* che la scuola medievale europea propose e ripropose sino a Quattrocento inoltrato, anche quando in Italia essi erano già stati sostituiti da testi di ben altro spessore come le *Elegantiae* di Lorenzo Valla[9]. Si pensi che i *Disticha Catonis* furono ancora ristampati e commentati da Erasmo, e l'opera ebbe anche diverse edizioni italiane, fra cui una uscita nel 1540 e curata, sotto lo pseudonimo di Filerasmo, dall'umanista italiano Primo Conti[10]. E ancora, il *De discipulorum preceptorumque moribus* di

Kleinen. Petits thèmes litteraires, Fribourg (Suisse), 1986, soprattutto le pp. 185-191, e, anche più ampiamente, D. KNOX, *Disciplina. The Monastic and Clerical Origins of European Civility*, in J. MONFASANI-R.G. MUSTO (edd), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice Jr.*, New York 1991, pp. 107-135 (trad. it. in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, 1992, pp. 335-370).

[7] Cfr. D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull'etica medievale delle buone maniere*, in *La città e la corte*, cit., pp. 21-70.

[8] E. GARIN, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Bari 1966, p. 81; cfr. inoltre dello stesso, *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo*, Firenze 1958, pp. 91-104; G. CONTINI, *Le opere volgari di Bonvesin da la Riva*, I: *Testi*, Roma 1941; P. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari 1991, pp. 123-129.

[9] E. GARIN, *L'educazione in Europa*, cit., pp. 14-16.

[10] *Catonis Disticha moralia cum scholiis D. Erasmi Roterdami. Reliqua,*

Bonvesin, che mostra significative somiglianze con l'altra opera dell'umiliato lombardo *Le zinquanta cortesie*, ebbe una grande fortuna nella scuola del Rinascimento, tanto che ne sono state conteggiate una ventina di edizioni tra il 1479 e il 1555[11].

È significativo del resto della lunga durata di questi testi il fatto che si possano cogliere gli echi di Bonvesin da la Riva ancora in un'opera pubblicata nel 1565, l'*Inamorato* di Brunoro Zampeschi, e precisamente nelle pagine in cui l'autore si chiede come debba comportarsi il perfetto innamorato trovandosi ad una mensa alla quale sieda anche la donna amata[12]: ebbene, tra le prescrizioni dello Zampeschi ne troviamo molte (darsi l'acqua alle mani con garbo, non criticare il cibo, non pulirsi il naso con le dita ma con il fazzoletto, non bere il brodo, e così via) che vengono dritte dritte dalle *Zinquanta cortesie* di Bonvesin, mentre – si noti – non incontriamo in quelle pagine nessuna eco percettibile del *Galatheo* di monsignor Della Casa, che pure era uscito già da qualche anno (e che, osserviamo tra parentesi, figura d'esser scritto per l'educazione di un fanciullo, anche se è evidentemente indirizzato a persone di ogni età)[13]. E ancora alla fine

quae adiuncta sunt, aeque ad mores pertinentia, versa pagella indicabit, Francesco Calvo, Milano 1540. Sul Conti cfr. T.B. DEUTSCHER, *Primo de' Conti*, in P.G. BIETENHOLZ-T.B. DEUTSCHER (edd), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Toronto-Buffalo-London 1985, I, pp. 335-336; S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino 1987, pp. 275-279, e la *Postilla* alla ristampa del 1990 della stessa opera, pp. 469-471.

[11] G. CONTINI, *Le opere volgari*, cit., p. XXXII.

[12] *L'inamorato. Dialogo di Brunoro Zampeschi signor di Forlimpopoli*, in Bologna 1565, pp. 159-165. Sullo Zampeschi, che fu uomo d'armi e governatore e poi duca di Candia, cfr. P.P. GINANNI, *Memorie storico-critiche degli scrittori ravennati*, II, Faenza 1769, pp. 474-476, e C. PROMIS, *Biografie di ingegneri militari italiani dal secolo XIV alla metà del XVIII*, Torino 1874, pp. 580-583.

[13] GIOVANNI DELLA CASA, *Trattato ... nel quale sotto la persona d'un vecchio idiota ammaestrante un suo giovanetto si ragiona dei modi che si debbono tenere o schifare nella comune conversatione, cognominato Galatheo*, Milano, appresso Giovann'Antonio degli Antonii, MDLIX. L'ope-

del Cinquecento Giulio Cesare Croce, l'autore del *Bertoldo*, ritenne di poter riproporre ai suoi lettori una versione in rima pochissimo aggiornata di Bonvesin da la Riva, alla quale però aggiunse una sua premessa:

> «Padri che havete figli e che bramate
> ornarli di creanza e cortesia
> quando a qualche convito gli mandate,
>
> udite (ve ne prego) questa mia
> monitione, overo avertimento,
> che del preceder vi darà la via.
>
> Cinquanta gentilezze sono intento
> da tavola mostrarvi, se l'udienza
> grata darete al mio ragionamento»[14],

dove sarà interessante veder spuntare, accanto alla cortesia, la creanza, che è parola tutta del tempo in cui il Croce scrive[15]. Si noterà anche che l'autore si rivolge ai padri perché insegnino ai figli, con un taglio di pedagogia familiare che ci riporta agli *Avertimenti* da cui siamo partiti, e che in Bonvesin mancava completamente.

3. L'ultima importante ascendenza (anche se apparentemente non diretta) che dovremo ricordare, e sulla quale ci si dilungherà un po' di più, è quella dei grandi trattati pedagogici del Rinascimento. Quello dell'educazione dei fanciulli è senz'altro uno dei temi primari del Quattrocento, come bene sappiamo dagli studi di E. Garin: lungo la prima metà del

ra era inoltre già compresa nell'edizione delle *Rime e prose* del Della Casa apparsa a Venezia l'anno prima.

[14] GIULIO CESARE CROCE, *Cinquanta cortesie overo creanze da tavola*. In Bologna per Bartolomeo Cocchi al Pozzo Rosso. Con licenza de' Superiori. 1609, c. 2r. Altre edizioni dell'opuscolo sono citate in E. CASALI, *Il villano dirozzato*, cit., p. 50.

[15] Sul termine cfr. G.L. BECCARIA, *Spagnolo e spagnoli in Italia. Riflessi ispanici sulla lingua italiana del Cinque e Seicento*, Torino 1968, pp. 201-206; E. CASALI, *«Economica» e «Creanza» cristiana*, cit., specialmente p. 561.

secolo i trattati, composti ovviamente tutti in latino e, in genere, pensando agli studi del figlio di un principe, si susseguono indicando come fine dell'educazione «la riconquista del senso umano, la restituzione dell'uomo a se stesso, nella completezza delle sue possibilità»[16]. Incontriamo così lungo questo scaffale immaginario il *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis* di Pier Paolo Vergerio il Vecchio, composto intorno al 1401-02; il *De studiis et litteris liber* di Leonardo Bruni, scritto all'incirca un quarto di secolo dopo; il *Tractatus de liberorum educatione* di Enea Silvio Piccolomini, del 1444, e ancora, di poco successivo, il *De educatione liberorum* di Maffeo Vegio, per finire nel 1459 con il *De ordine docendi et discendi* di Battista Guarini[17]. Con l'inizio dell'arte della stampa queste opere conobbero un consistente ampliarsi del loro pubblico: dagli anni settanta del Quattrocento in poi esse ebbero numerose edizioni, e soprattutto quella del Vergerio godette di un'ampia fortuna[18]. Ad esse si aggiunse, già nel 1471, la pubblicazione della traduzione latina ad opera di Guarino da Verona del *De liberis educandis* di Plutarco[19]: un testo che ebbe una influenza grandissima su tutta la trattatistica che stiamo esaminando, e che venne ripreso con maggiore o minore ampiezza da tutti gli autori successivi. Altre opere che chiaramente si ponevano fin dal titolo sulla scia della tradizione umanistica del primo Quattrocento, pur differenziandosene nel contenuto, apparvero sul cadere del secolo, come il *De*

[16] E. GARIN, *L'educazione in Europa*, cit., p. 26.

[17] *Ibidem*, pp. 114-122; P. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento*, cit., p. 130.

[18] Basti dire che l'*Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*, V, Roma 1972, pp. 281-286, segnala non meno di 25 edizioni del trattato del Vergerio pubblicate fra il 1471 ca. e il 1500. Ampie parti di questi testi in E. GARIN, *Il pensiero pedagogico*, cit., pp. 126-295 e 434-471. Per l'opera di Vergerio cfr. in particolare l'edizione a cura di A. GNESOTTO, in «Atti e Memorie della R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Padova», NS, 34, Padova 1918.

[19] Per I. Britannicum, Brixiae 1485.

liberorum educatione di Jacopo da Porcia e il *Liber de ingenuis adulescentum moribus* di Pietro Palagario da Trani[20].

È importante avere la percezione di una produzione compatta e fortunata, che batte, sulla scia di Plutarco, su alcuni temi ricorrenti: l'opportunità di una educazione precoce che eserciti innanzitutto la memoria; l'eccellenza degli studi classici e filosofici; la necessità di cercare per i fanciulli, per non guastare il loro naturale, una balia di buon carattere e di buoni costumi (si riteneva che virtù e difetti venissero assorbiti col latte), e, verso i sette anni, un buon maestro, dotto e virtuoso, che più che battere o ingiuriare i suoi piccoli allievi li ammonisca, li incoraggi anche agli esercizi corporali e soprattutto li avvii a quelle discipline alle quali essi paiano più portati, sviluppando quindi nel modo migliore le loro potenzialità. Non mancano alcune essenziali norme di comportamento per i ragazzi, ma sono presentate in forma generalissima: i fanciulli devono evitare le brutte parole, non bere vino, essere cortesi con tutti, non dire bugie. Manca invece ogni riferimento alle buone maniere e, specificamente, al comportamento da tenersi a tavola: la volontà di trarre dai fanciulli uomini al pieno delle loro capacità sottintende l'orgogliosa consapevolezza che l'animo ben formato non ha bisogno di norme, ma è norma a se stesso di un comportamento naturalmente buono ed anche armonioso. E se Enea Silvio dà dei suggerimenti al piccolo principe Ladislao di Ungheria e di Boemia sul controllo dei propri gesti e in generale del proprio corpo, è solo perché una boccaccia, un portamento goffo, una positura scomposta non sciupino la naturale bellezza del bambino[21].

[20] Per Gerardum de Flandria, Tarvisii 1492; L. De Rubeis de Valentia, Ferrarie 1496.

[21] E. GARIN, *Il pensiero pedagogico*, cit., p. 208: «Studendum est ut gestus forme respondeant, ut recta sit facies, ne labra detorqueas, ne linguam sugas, ne vitium ebrietatis effingas, ne servilem imiteris vernalitatem, ne supinus sit vultus, ne deiecti in terram oculi, ne inclinata utralibet cervix, ne inducte rustice manus, ne status indecorus, ne sessio irridenda; ciliorum motus apte retinendus. Recta sint bracchia, ne qua in proferendis pedibus inscitia. Nihil potest placere quod non decet». Sull'influenza di questo passo si tornerà più avanti.

4. Caratteristiche almeno in parte analoghe si ritrovano ancora nella trattatistica *de educatione liberorum* degli anni venti e trenta del Cinquecento. Il testo plutarcheo mantiene il suo ruolo esemplare, come dimostra una elegante edizione bresciana del 1528 che in forma squisitamente umanistica ne ripropone le pagine, corrette da Giovan Battista Benivolo con «accuratissima... solertia», insieme a quelle del Vergerio e ad alcuni opuscoli di Basilio di Cappadocia e di san Girolamo[22]. Era una associazione di filologia sacra e profana non nuova – non meno di cinque stampe italiane contenenti questi stessi testi, sia pure in diverso ordine e in qualche caso associati ad altri, erano apparse fra il 1475 e il 1497[23] – ma che a quella data evocava irresistibilmente il nume tutelare di Erasmo.

E in effetti al centro del periodo indicato stanno, quasi a siglarlo, i due scritti erasmiani *De pueris statim et liberaliter instituendis* e *De civilitate morum puerilium*, pubblicati in prima edizione a Basilea da Froben rispettivamente nel 1529 e nel 1530. Il secondo di essi ebbe in Italia una circolazione certo assai più limitata che in altri paesi, ma non così irrilevante come si è creduto, e della quale comunque si tratterà più avanti. Quanto al primo, che fu trasposto in volgare nel 1545 da Stefano Penelli, traduttore anche dell'altra opera erasmiana *De praeparatione ad mortem* e pedagogo del giovane figlio della nobildonna genovese Perinetta Grimaldi[24],

[22] *Pauli Vergerii Iustinipolitani de ingenuorum educatione liberorum et liberalibus artibus. Plutarchi Cheronaei similiter de institutione filiorum. Magni Basilii Cappadocis de legendis gentilium libris. Divi Hieronimi de obedientia filiorum erga parentes Epistula. Eiusdem de contemptu mundi alia epistula.* Omnia haec a Joanne Baptista Benivolo correcta [col.] Impressum Brixiae per Ludovicum Britannicum Anno Dni 1528 Die 21 Decembris.

[23] Cfr. *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*, V cit., pp. 281-85, nn. 10153, 10163, 10166, 10168, 10171.

[24] DESIDERIO ERASMO, *Della institutione de' fanciulli come di buona hora si debbono ammaestrare alle virtù et alle lettere*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1547. Dell'opera è segnalata anche una edizione del 1545: A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550: a Finding List*, Genève 1983, p. 169. Cfr. S. SEIDEL MENCHI,

seguiva da vicino Plutarco, inserendovi però un'ampia polemica contro la crudeltà e le percosse dei maestri[25], che del resto ampliava un passo già presente nello scrittore greco sull'opportunità di sostituire le lodi e le ammonizioni alle busse e alle ingiurie. Lo scritto dunque si poneva pienamente all'interno del filone 'umanistico' di cui si è parlato in precedenza, e non ci meraviglieremo di non trovare in esso alcun enunciato di norme di buone maniere: a quelle Erasmo si dedicherà in modo esclusivo nel suo opuscolo dell'anno successivo[26].

Il *De pueris statim et liberaliter instituendis* testimonia comunque della crisi di una figura professionale, quella del maestro di grammatica, che Erasmo ci disegna come un uomo troppo spesso crudele, «villano, di costumi poco honesti, et alle volte di cervello non sano ... Tal loco diresti non esser scola ma una beccheria, dove altro che furor della sferza, delle bacchette, altro che i pianti e singulti e spaventose minaccie non s'ode»[27]: tutto questo allo scopo di umiliare e piegare i bambini. E per di più «tali si lamentano che non li sia data la mercede degna de l'opera»[28]. È interessante cogliere la stessa situazione di crisi da un punto di vista totalmente diverso, quello di un maestro: è quanto è possibile fare attraverso il *Dialogus de educatione liberorum ac institutione* di Giovanni Antonio Flaminio[29]. Questi agli inizi degli anni venti del Cinquecento teneva scuola a Bologna,

Passione civile e aneliti erasmiani di riforma nel patriziato genovese del primo Cinquecento: Ludovico Spinola, in «Rinascimento», XVIII, 1978, p. 116.

[25] ERASMO, *Della institutione de' fanciulli*, cit., cc. 26v-31r.

[26] Si vedano le osservazioni di D. Romagnoli a proposito dell'esplicito rilievo di Erasmo sulla quadripartizione dell'educazione dei fanciulli, e della consapevolezza dell'umanista olandese, giunto ad occuparsi «primis ... aevi rudimentis civilitatis morum», di avere già largamente trattato gli altri ambiti (D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città*, cit., p. 66).

[27] ERASMO, *Della institutione de' fanciulli*, cit., cc. 26v-27r.

[28] *Ibidem*, c. 31r.

[29] Impressus Bononiae per Hieronymum de Benedictis Bibliopolam Bononiensem An. MDXXIII Cal. Februarias.

dopo avere a lungo insegnato a Imola e a Serravalle (oggi Vittorio Veneto): le pagine del *Dialogus*, pubblicate agli inizi del 1523, ci propongono un quadro assai vivo delle sue difficoltà nei riguardi dei ragazzi bolognesi e dei loro genitori. Gli allievi sono spesso turbolenti, mostrano «corruptos et adeo depravatos mores»[30], disprezzano il maestro; ma questo è un effetto troppo ovvio dell'atteggiamento dei genitori, che fanno conto degli insegnanti come di cuochi o stallieri, si lamentano di quanto è loro domandato, e pagano solo dopo due e tre volte che ne sono richiesti: «Perpauci sunt, qui semel rogati solvant... scirre [sic] volunt omnes, mercedem solvere nemo»[31]. Inoltre i padri danno spesso un pessimo esempio ai loro figli: in loro presenza parlano liberamente delle proprie amanti, li coinvolgono nei loro odi, si vantano degli omicidi perpetrati, irridono ad ogni discorso che tratti delle cose della religione. Incoraggiano i fanciulli all'audacia e all'impudenza, appena essi sono usciti dalla prima infanzia appendono loro al fianco una spada, approvano ogni violenza. «Mares esse, ac futuros viros aiunt»[32]. Si aggiunga che intorno alle scuole si aggirano giovinastri che vanno intorno ai bambini come avvoltoi sui cadaveri, gli si siedono accanto, «manus... ad eas iniiciunt corporis partes quas appetunt ..., pollicentur plurima, marsupia ostentant»[33]. Per un possibile rimedio, il Flaminio propone l'istituzione di pubbliche scuole rigorosamente controllate e condotte da maestri che conoscano i diversi temperamenti dei bambini e non si stanchino di insistere nell'insegnare le basi della grammatica. Nulla comunque potrà essere ottenuto senza l'esempio costante della vita correttissima dei genitori e dei maestri[34].

Sono pagine attraverso le quali intravvediamo la società vio-

[30] G.A. FLAMINIO, *Dialogus*, cit., c. 2r.

[31] *Ibidem*, c. 10r-v.

[32] *Ibidem*, c. 11r.

[33] *Ibidem*, c. 16v.

[34] *Ibidem*, c. 38r-v.

lenta delle città italiane fra tramonto del medioevo e prima età moderna, che coinvolgeva pienamente i fanciulli nei suoi conflitti e nelle sue tensioni sessuali[35]: l'ideale pedagogico del rinascimento non è dimenticato, Plutarco è largamente anche se non esplicitamente utilizzato, ma vengono poste in risalto le difficoltà oggettive che fanno da ostacolo alla realizzazione di quell'ideale. Il bambino bene educato sarà certamente un uomo e un cristiano perfetto: ma ottenere un tale scopo senza un radicale cambiamento dell'ambiente familiare e della società appare sostanzialmente impossibile.

Comunque, vi è un primo rimedio al quale si può ricorrere. Esso viene auspicato da Erasmo e da altri autori dell'epoca (vedremo che qualche decennio più avanti verrà clamorosamente contraddetto), ed è quello di togliere al più presto il bambino ai genitori, e soprattutto alla madre. Non vi è infatti nulla di peggio che lasciare i piccoli «fra i basci delle madri, le carezze delle balie... che core di madri hanno quelle donne le quali fino alli sette anni tengono al seno i figli e quasi per buffoncini?»[36]. Perciò

> «sì tosto che più non succiano il latte, toglili dal fianco di tutte le donne, et precipuamente da quello de l'istessa matre, né lasciagli più a quelle vedere fin che non sieno usciti de tutta la vezzosa età, perché queste nel vero et sono et sempre furo la somma et massima corrutione de' figlioli sì per li vezzi incomposti, sì per la ineptia de la vita»[37].

[35] O. Niccoli, *Compagnie di bambini nell'Italia del Rinascimento*, in «Rivista storica italiana», CI, 1989, pp. 346-374; della stessa (ed), *Infanzie. Funzione di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, Firenze 1993.

[36] Erasmo, *Della institutione de' fanciulli*, cit., cc. 6r, 9r.

[37] *Il novo corteggiano de vita cauta et morale*, s.l., s.d. [J. Tacuino, Venezia 1530?], c. 41r. L'opera risulta attribuita dal catalogo della British Library e altrove a Girolamo Savonarola; ma la polemica in essa contenuta contro le indulgenze («dei pur sapere che non cosa alcuna estrinseca, non forza di miracoli, non virtù di prophetia... pone l'anima al cielo, salvo la gratia assoluta del suo creatore», c. 54v) e la corruzione ecclesiastica («puossi al tutto tener per vero che 'l dì che Constantino arrichì Silvestro fosse diffuso il veleno ne la chiesa d'Iddio», c. 57r), nonché l'opinione espressa «essere sommamente necessaria se non la integra

L'educazione insomma non può esser frutto se non dell'insegnamento delle lettere da parte di un buon maestro, che sappia farsi amare ma il cui affetto sia mediato dalle nozioni che il bambino apprende da lui e non da carezze superflue se non dannose. Non sono i genitori i migliori educatori di un bambino, esso anzi si giova soltanto dall'essere sradicato dal suo ambiente e accudito da estranei che lo allevino con fermezza e senza lasciarsi coinvolgere da una inopportuna affettività. Ancora nel 1563 Giovan Maria Memmo proponeva addirittura – contraddicendo ogni precedente suggerimento in proposito – che il bambino affidato ad una balia venisse portato fuori della casa paterna,

«alquanto lontano dalla madre et dal padre, perché l'uno et l'altro, allettati da quella piacevolezza et dolcezza che danno i bambini in quella tenera età, non facesser loro tanti vezzi e carezze, che male gli avezzassero, et fossero più dannosi che utili. Nella qual cosa io molto lodo la consuetudine di alcuni, che servano tal modo di non ammettere i figliuoli alla presenza paterna insin che non sono ben creati et costumati»[38].

Insomma l'educazione dei fanciulli non è affare della famiglia. Ma torniamo indietro ai primi decenni del Cinquecento. Più positivo, rispetto a quello ipotizzato da Erasmo e dagli altri autori citati, il ruolo affidato ai genitori in genere, e alla madre in particolare, dal cardinale Giacomo Sadoleto; il tempo della madre, certo, si riduce ai soli primissimi anni, ma è in questo periodo che il bambino apprende a parlare

reformatione almeno la possibile modificatione di essa chiesa» (c. 59v), ne pongono la stesura in anni non lontani da quelli in cui fu presumibilmente stampata. Cfr. anche in proposito le osservazioni riportate in M. SANDER, *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu'à 1530*, Milano 1942, III, pp. 1177-1178, n. 6798, e A. PROSPERI, *Libri sulla corte ed esperienze curiali nel primo '500 italiano*, in *La corte e il «cortegiano»*, II: *Un modello europeo*, Roma 1980, pp. 69-72 (dove si ricorda, con qualche esitazione, una possibile attribuzione del trattato a Mario Equicola).

[38] GIOVAN MARIA MEMMO, *Dialogo ... nel quale dopo alcune filosofiche dispute si forma un perfetto Prencipe, et una perfetta Republica, e parimente un Senatore, un Cittadino, un Soldato et un Mercante*, Venezia, Giolito, 1563, p. 22. Sul Memmo cfr. E.A. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, IV, Venezia 1834, pp. 503-507.

correttamente, e, soprattutto, gli vengono instillate le prime nozioni della fede. Il ruolo del padre, che inizia dopo i primi quattro anni, è invece quello di presentarsi al figlio come un modello, e – si noti – non solo nell'ambito morale ma anche nella postura stessa del corpo. Egli dovrà fare perciò uno sforzo costante per mostrare ragione e moderazione come scelta di vita anche in una certa gravità del corpo, sopprimendo ogni inopportuna «celeritas» e «acrimonia» e parlando sobriamente e a voce bassa, in modo che questa gestualità composta, questo atteggiarsi «cum quadam etiam dignitate», si radichi nell'animo del fanciullo[39]. Il valore pedagogico di un comportamento siffatto ne sottintende la sicura positività che – si noti – in precedenza non avevamo mai trovato illustrata. Il modello di fanciullo e di uomo che viene così emergendo è una figura già in parte nuova, più contenuta, più severa, di quella che i decenni anteriori avevano prodotto. Il concetto di *gravitas*, che troviamo opposto a *celeritas*, è certamente radicato nella tradizione classica, ma ha avuto una lunga storia; con esso potremmo intendere, per usare la bella definizione che l'antropologo Marshall Sahlins ha mutuato da Georges Dumézil, una «disposizione venerabile, posata, giudiziosa, sacerdotale, pacifica», propria dell'anziano; mentre con *celeritas* intenderemo «la violenza giovanile, attiva, irrefrenabile, magica e creativa»[40]. La *gravitas* è dunque un modo di atteggiarsi e di condursi legato originariamente all'età matura; ed è in un certo senso una contraddizione interna richiederla ad un fanciullo, in quanto ciò significa strapparlo alla sua natura e modellarne i comportamenti con una rigida disciplina che gli conferisca precocemente un portamento da adulto. Ciò potrà accadere anche grazie ad una conduzione austera e frugale, sia pur senza tetraggine, della vita di famiglia («severam et castam domi... disciplinam»[41]), che Sadoleto considera ottimale per

[39] I. SADOLETO, *De pueris recte ac liberaliter instituendis*, Parisiis 1534, c. 13r-v.

[40] M. SAHLINS, *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Torino 1986, p. 78.

[41] I. SADOLETO, *De pueris*, cit., c. 17r.

l'educazione dei ragazzi e che sembra preludere a scenari che non sono più quelli propriamente rinascimentali.

5. Il trattato del Sadoleto è l'ultimo, nell'ambito dei generi letterari che stiamo percorrendo, che sia scritto in latino. L'esplosione del volgare, che, come ha ricordato Carlo Dionisotti, fra il 1530 e il 1540 divenne lo strumento linguistico più sicuro e più comune della larga maggioranza degli scrittori italiani, emerge con la massima chiarezza anche in questo settore: e notiamo in primo luogo che nell'«enorme numero e mole delle traduzioni di testi classici in prosa, apparse fra il 1540 e il 1560 circa»[42], compare anche, presso quel Michele Tramezino veneziano che del resto pubblicò quasi solo traduzioni, una versione italiana dei *Moralia* di Plutarco che conteneva anche il *De educandis liberis*, col titolo *A qual guisa si debiano bene allevare i fanciulli*[43].

Il Tramezino dichiarava esplicitamente di pubblicare per lettori disimpegnati, sinora volti in modo esclusivo a «quello che solamente diletta e titilla gli orecchi» (dunque un pubblico vasto e non raffinato), proponendosi di sostituire alle loro abituali letture che «raccontano le bataglie o gli amori» altre, che «s'ingegnano di far noi stessi megliori sempre di quel che siamo»[44]. Già da queste righe comprendiamo che l'alveo sociale nel quale d'ora in poi sarà incanalato Plutarco è assai diverso da quello, ben più ristretto, cui era indirizzata la squisita edizione bresciana del 1528 e le altre analoghe che l'avevano preceduta. Di fatto, la vittoria del volgare nel mercato librario ebbe un'importanza assai più che letteraria, incidendo con forza anche sull'allargamento delle categorie sociali che potevano fruire del genere editoriale che stiamo esaminando, ed eventualmente modificare di conseguenza i propri comportamenti: non più solo umanisti, mae-

[42] C. DIONISOTTI, *Tradizione classica e volgarizzamenti*, nella sua *Geografia e storia*, cit., pp. 173, 175.

[43] *Alcuni opuscoletti de le cose morali del divino Plutarco in questa nostra lingua nuovamente tradotti*, in Venetia 1543, cc. 112v-131r.

[44] *Ibidem*, c. a4r.

stri di grammatica, scolari, gentiluomini latinamente formati, ma anche lettori curiosi, padri di famiglia attenti, e infine – è importante ricordarlo – donne.

Quello delle donne era infatti, come sappiamo, un ambito di potenziali lettori solo per una limitatissima frazione raggiunto da una conoscenza anche elementare del latino[45], e quindi sostanzialmente escluso dalla conoscenza della trattatistica che abbiamo sinora illustrato. La nuova fortuna del volgare emerge quindi anche in una almeno parziale e potenziale femminilizzazione del pubblico dei trattati educativi. Il trattato di Erasmo *De puerorum institutione* viene tradotto in volgare italiano, come abbiamo visto, nel 1545, ed è dedicato dal traduttore a Perinetta Grimaldi; un breve scritto di Vives del 1523 sulla didattica del latino esce in volgare italiano nel 1546 col titolo *De lo ammaestrare i fanciulli nelle arti liberali*, in appendice ad una più ampia opera dedicata alle donne[46]; e infine, nel 1542 Alessandro Piccolomini compone, per la senese Laudomia Forteguerri Colombini che se potrà valere per l'educazione del suo piccolo Alessandro appena nato, una *Institutione di tutta la vita dell'huomo nato nobile*[47]. Ed è alla madre che il Piccolomini si rivolge costantemente lungo tutto il trattato. Il bambino, egli prescrive, sarà affidato alla balia sino ai tre anni, alla madre sino ai cinque, e poi ad un precettore, che, «considerando... quanto

[45] Cfr. P. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento*, cit., pp. 97-100. Si osservi inoltre che le osservazioni di Dionisotti sul «fenomeno della rigogliosa letteratura femminile italiana a metà del Cinquecento», che «anzitutto si spiega con l'improvvisa, larghissima apertura linguistica di quegli anni», sottindendono ovviamente l'impossibilità dell'accesso delle donne alla cultura latina del tempo (*La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento*, cit., p. 239).

[46] GIOVAN LUDOVICO VIVES DA VALENZA, *Dell'ufficio del marito, come si debba portare verso la moglie; de l'instituzione de la femina christiana, vergine, maritata o vedova; de lo ammaestrare i fanciulli ne le arti liberali*, Venezia, Vincenzo Valgrisi, 1546. Qui è stata usata una edizione di Milano, Giovann'Antonio degli Antonij, 1561, che contiene il trattatello alle cc. 168r-171r.

[47] Qui viene utilizzata una edizione del 1543 senza luogo di stampa (ma presumibilmente veneziana).

quell'età dai cinque ai dieci anni sia per sua natura pericolosa e fallace»[48], lo distolga dall'ingordigia, dalla pigrizia, dall'avidità, e ne controlli strettamente giochi, amicizie, esperienze.

Per molti aspetti – e soprattutto per le prescrizioni concernenti il bambino piccolo, che ricalcano come al solito Plutarco – il trattato del Piccolomini sembra porsi sulla scia della tradizione umanistica; almeno in parte nuovo (vengono riprese, ampliandole, le pagine in argomento del Sadoleto), limitato nel tempo ma comunque cruciale, appare però il ruolo della madre, che deve insegnare al piccolo «la favella patria», avviarlo alla socievolezza facendolo giocare con bambini suoi pari e, soprattutto, dargli le prime conoscenze della legge divina insegnandogli a pregare. Si noti inoltre che le notazioni che abbiamo sopra riportato sul ruolo del precettore e sui difetti naturali dei bambini ci fanno sentire quella tradizione mille miglia lontana. Compito del maestro non è più far sperimentare al fanciullo ogni scienza e incoraggiarlo a quelle alle quali è più portato, sviluppando così, con la maggiore ampiezza possibile, le sue capacità; ma, al contrario, correggerne i difetti ed evitargli contatti inopportuni, ottenendo alla fine da lui un comportamento corretto e delle capacità squisitamente e anche aridamente tecniche di scrittura latina in prosa[49].

6. Verso il 1555 apparve a Modena, per i tipi dello stampatore Antonio Gadaldino, un librettino in sedici carte dal titolo *Operetta utile del costumare i fanciulli*[50]. L'iniziativa

[48] A. PICCOLOMINI, *Della institutione*, cit., c. 32v.

[49] *Ibidem*, c. 36r.

[50] *Operetta utile del costumare i fanciulli portata di latino in volgare.* In Modona per Antonio Gadaldino s. a. Dell'opuscolo esiste una sola copia di proprietà della libreria antiquaria Schäfer di Zurigo; debbo alla cortesia di Silvana Seidel Menchi, che desidero qui ringraziare, di essere potuta entrare in possesso di una fotocopia di esso. Per ulteriori indicazioni cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., pp. 238-239 e 431, e inoltre M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, I, Roma 1981, pp. 257-258.

dell'edizione, provvista della licenza dell'inquisitore cittadino, era del vescovo della città, Egidio Foscarari.

L'operina in realtà non era se non una traduzione – preparata dall'umanista Alessandro Milani – del *De civilitate morum puerilium* di Erasmo. Il nome di Erasmo era stato soppresso sia dal frontespizio che dall'incipit della dedicatoria, dalla quale era stato eliminato ogni riferimento personale; ma per il resto l'operetta, stampata in un corsivo elegante di tipo umanistico, seguiva da vicino in buon volgare il latino di Erasmo, senza aggiunte, tagli o correzioni. La notorietà, anzi l'immensa diffusione europea del testo di Erasmo è ben nota[51]; ma è bene riflettere qui sul fatto che essa ebbe dunque una presenza anche italiana, e non solo nel testo originale latino che fu certo conosciuto. Erasmo seguiva il bambino in chiesa, a tavola, per strada, nel gioco e nella sua cameretta, sempre chiedendogli un comportamento civile e composto; infatti «questa convenevolezza del difuori del corpo procede da animo ben composto et ordinato dentro» (c. aiir). Lo scrutava in ogni aspetto del suo portamento e dell'abito e in ogni espressione e tratto del suo volto, che avrebbe dovuto essere «riposato, riverente et amico» (c. aiiv): niente smorfie, niente disordine nell'abbigliamento pur semplice, nessuna gestualità eccessiva e scomposta in nessuna occasione; in chiesa in particolare una pura e onesta devozione si traduce nell'atteggiarsi contenuto del corpo: «havendo il corpo tutto disposto alla divotione volgerai la faccia all'altare, et l'animo a Christo» (c. aiiiiv).

Forse proprio queste pagine piacquero soprattutto al vescovo Foscarari, che poté scegliere il trattato per il quadro convincente che offriva della disciplina corporea e spirituale suggerita al fanciullo, e non perché esso era scritto da Erasmo, ma nonostante lo fosse. Ciò che inoltre colpisce nel testo è la concretezza delle sue prescrizioni, che biasimano o

[51] Vedi in proposito almeno J.-C. MARGOLIN, *La «civilité puerile» selon Erasme et Mathurin Cordier*, in D. BIGALLI (ed), *Ragione e «civilitas». Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, Milano 1986, pp. 19-45, e la ulteriore bibliografia ivi citata.

suggeriscono spesso azioni corporee specifiche, minutamente descritte. Il testo aveva dunque tutte le caratteristiche per essere utilizzato anche in Italia; è un peccato che l'edizione modenese non abbia avuto echi percepibili, né possiamo interpretare con certezza il fatto ch'essa sia andata quasi integralmente perduta, che potremmo valutare sia come l'effetto di un consumo vorace, sia come l'esito dei procedimenti punitivi che colpirono ripetutamente il libraio Gadaldino – che proprio nel 1555 venne arrestato dall'Inquisizione – e il suo magazzino[52]. Ma vedremo come a distanza il testo di Erasmo verrà ulteriormente ripreso da un autore italiano – sempre, s'intende, senza che ne venga fatta una citazione esplicita.

7. Nel 1572 l'agostiniano Andrea Ghetti da Volterra dedicò al nobiluomo bolognese Gaspare Bocchi un *Discorso sopra la cura et diligenza che debbono havere i Padri et le Madri verso i loro figliuoli*, pubblicandolo presso l'editore Alessandro Benacci del quale abbiamo già parlato all'inizio di queste pagine, e che avremo ancora occasione di ricordare. Il Ghetti aveva avuto in passato non pochi problemi con il Sant'Offizio per la sua predicazione ed era stato anche imprigionato, alla fine degli anni '50, nel carcere romano di Ripetta, da cui era uscito dopo la morte di Paolo IV nel 1559[53]; ebbe però la fortuna di essere assolto, e, dopo il 1562, di poter riprendere anche la predicazione. Nel 1572 pubblicò così questo libretto, che è notevole per la scioltezza con cui il *De liberis educandis* di Plutarco viene ripreso, apparentemente con grande fedeltà e riportandone exempla e luoghi comuni, che del resto erano ormai radicati nel genere letterario (sorveglianza sull'allattamento, cura che il bambino impari un eloquio corretto, raddrizzamento del corpo e dell'anima, addestramento dei fanciulli alla disciplina e alla memoria con non minor attenzione di quella usata con i cavalli e i cagnolini ecc.), nello stesso tempo però fondendo-

[52] Cfr. su di lui M. FIRPO, *Il processo*, cit., I, pp. 238-239.

[53] *Ibidem*, pp. 254-257, e la bibliografia ivi segnalata.

li con altre fonti culturali e religiose, in un intreccio di fili diversi tale da dare al testo, nel suo complesso, un senso sostanzialmente nuovo e originale.

Così, per esempio, il Ghetti traduceva pari pari, inserendolo nel suo libro, il passo di Enea Silvio Piccolomini che abbiamo già citato sulla cura che i fanciulli devono avere di mantenere composto il viso e il corpo:

«Stiano adunque con la faccia diritta, non vadano storcendo le labbra, non facciano vedere la loro lingua mobile, non finghino gesti di ubriachezza, non contrafacino i servi et vili famigli di casa. Non alzino senza proportione il volto al cielo, né affissino senza proposito gli occhi in terra. Né siano le mani loro a guisa di quelle d'un rustico agricoltore, o di zambraccho artefice, et non sia l'esser loro senza modesta gravità, né sia il seder loro con rozo costume et modo. Attendino ad un certo decoro nel movere le braccia et anco i piedi. Movino temperatamente gli occhi et il viso, perciocché non piace in alcuno quello che non si conviene»[54].

La traduzione da Enea Silvio si potrebbe dire assolutamente fedele, se non fosse per le ultime righe. Esse infatti ampliano il testo su cui sono basate con una accentuazione precisa: la cogliamo in particolare in quell'espressione «et non sia l'esser loro senza modesta gravità», che vorrebbe rendere un ben più semplice e succinto «ne status indecorus». Ma la «gravità», l'abbiamo già visto, è un concetto denso, il cui peso cresce con l'avanzare del Cinquecento; qui lo troviamo congiunto alla «modestia», ed è una associazione nuova. La modestia, certo, è virtù antica e di significato variabile: come ha osservato G. Pozzi nel saggio già citato, la parola «è soggetta a una variabilità semantica permanente, poiché se è sinonimo di umiltà e discrezione quando qualifica un giudizio limitato di sé, è sinonimo di contegno e riservatezza quando indica quella forza interiore che regola l'agire umano»; inoltre in quest'ultima accezione il termine deriva da un uso monastico, e precisamente dalla regola benedettina, ove esso è associato alla posa del capo chino e degli occhi

[54] ANDREA [GHETTI] DA VOLTERRA, *Discorso sopra la cura*, cit., c. 9r.

bassi[55]. La gestualità contenuta del monaco viene progressivamente ad essere considerata necessariamente esemplare anche per il pio fanciullo, in quanto indizio fedele di un'anima che sa disciplinare i moti incomposti del cuore. «Modestia namque dicta est a modo», aveva scritto Agostino in un passo che l'agostiniano Ghetti con ogni probabilità conosceva[56]. Anche Ignazio – a testimonianza della fortuna di questa accezione del termine – compose nel 1555 per i suoi novizi delle *Regulae modestiae* che ebbero negli anni seguenti moltissimi adattamenti destinati alle istituzioni scolastiche legate all'ordine; erano norme tese ad ottenere, in generale, che «tutti li gesti et moti finalmente siano tali che mostreno humiltà et movino quelli che veggono a devotione», e descrivevano con grande minuzia gli atti e le espressioni del volto secondo le quali i giovani novizi dovevano modellarsi:

«Il capo ... si tenga drito con moderata inclinatione del collo verso la parte anteriore ... li occhi si tenghino comunamente bassi senza troppo alzarli né girare ad una banda o ad un'altra ... le rughe nella fronte se devino evitare, molto più nel naso... le labbre non troppo serrate né troppo aperte... l'andare sia moderato senza notabile fretta»[57].

La «modesta gravità» invocata dal Ghetti sembra non molto lontana da queste righe: la disciplina dell'anima sembra insomma progressivamente definirsi e manifestarsi come disciplina del corpo, secondo una ispirazione religiosa di origine monastica, che però nell'Italia della controriforma tende ad essere estesa anche al laico, e fin dai suoi primi anni, obbligando il fanciullo a tralasciare quella vivacità corporea che gli sarebbe peculiare per assumere un tratto precocemente maturo (tale, abbiamo visto, è il significato più pro-

[55] G. POZZI, *Occhi bassi*, cit., p. 193.

[56] Cit. *ibidem*, p. 194.

[57] D. FERNANDEZ ZAPICO, SJ (ed), *Regulae Societatis Iesu (1540-1556)* (MHSJ 71), Roma 1948, pp. 522-523. Cfr. D. KNOX, *Disciplina*, cit., p. 127.

fondo della parola *gravitas*). Questa ispirazione nel Ghetti si accompagna tuttavia ad una impronta che potremmo definire di stampo erasmiano, ma che nello stesso tempo si ricollega all'attività del vescovo Gabriele Paleotti nella diocesi di Bologna. Essa emerge soprattutto nell'ultima parte dell'operetta, dedicata all'istruzione religiosa del fanciullo. Scrive infatti Andrea da Volterra che i bambini devono conoscere bene il decalogo, il Credo, il Pater Noster, i sacramenti, e illustra appunto, con una breve trattazione, questi quattro elementi fondamentali. In passato, a causa dell'ignoranza,

> «le openioni degli huomini erano tenute in luogo di scale per ridurci al cielo, né più s'haveva notitia d'Iddio Padre Nostro per mezo di Christo, ma per ispeculatione filosofica ... et perché tutte queste cose per molti et molti anni si erano tralasciate, né quasi se ne sapeva ragionare nella chiesa fra semplici christiani, il santo Concilio Tridentino ha ordinato che i pastori parlino alle loro anime ogni festa della institutione di queste quattro cose»[58].

La contrapposizione fra Cristo e la «ispeculatione filosofica» come fonti alternative per la conoscenza di Dio è clamorosamente erasmiana, come pure la deplorazione dell'ignoranza dei semplici; si noti anche che fra le preghiere illustrate mancano sia l'*Ave Maria* che la *Salve Regina*, e che nella sua trattazione dei sacramenti il Ghetti discuterà, significativamente, solo il battesimo, l'eucarestia e la confessione, con una scelta che lascia trapelare residui di opinioni eterodosse. Ma le conclusioni dell'opera ci riportano invece allo zelo pastorale del cardinal Paleotti e alle scuole della dottrina cristiana che in quegli anni erano in pieno sviluppo a Bologna, «dove – scrive l'agostiniano – i piccioli fanciullini di nobili et ignobili, come cominciano a formare l'intere parole, sono posti a questo santo essercitio della dottrina christiana», così che si possono vedere «le migliara et migliara di figliuoli da sei anni fino a quattordici tutti instrutti et pronti al sapere rispondere a tutti i quesiti che si contengono in quello non mai a bastanza lodato Discorso della Dottrina

[58] ANDREA [GHETTI] DA VOLTERRA, *Discorso sopra la cura*, cit., c. 41r.

Christiana»[59]. Il Ghetti non parlava per iperbole: le cifre in nostro possesso per l'anno 1579 sui bambini che frequentavano le scuole di catechismo a Bologna ci parlano di una media di almeno 3300 fanciulli maschi presenti ogni domenica sui circa 5000 della diocesi che sarebbero stati in età di farlo[60]: una media che, tenendo presente l'irregolarità della frequenza, ci fa intendere come oltre i due terzi dei bambini bolognesi fossero raggiunti in modo sufficientemente stabile ed efficace dall'istituzione.

8. Le scuole bolognesi erano fra le più frequentate, ma abbiamo dati assai significativi anche per altre diocesi dell'Italia centrosettentrionale, che ci permettono di comprendere il grosso sforzo che venne compiuto nella seconda metà del Cinquecento per rendere quello che cinquanta anni addietro era stato il frutto dello slancio privato di alcuni laici una istituzione capillarmente diffusa e tale da esercitare una effettiva influenza sui fanciulli che la frequentavano[61]. Si tratta di un elemento da tener presente e che riguarda l'argomento che stiamo trattando, perché nelle scuole i bambini non imparavano solo il catechismo e le preghiere, ma anche i costumi cristiani: cioè delle regole di comportamento che avevano la duplice caratteristica di essere scritte e stampate espressamente per loro e solo a loro rivolte, e di congiungere inestricabilmente le buone maniere alla pietà cristiana, la creanza alla modestia.

Era una miriade[62] di opuscoletti di tre o quattro carte e di

[59] *Ibidem*, c. 31v.

[60] Cfr. M. TURRINI, «*Riformare il mondo a vera vita christiana*»*: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 458 e 463, nonché il grafico a p. 461 che segnala l'andamento delle presenze per ogni singola domenica.

[61] *Ibidem*; P. GRENDLER, *La scuola nel Rinascimento*, cit., pp. 360-363; X. TOSCANI, *Le «Scuole della Dottrina Cristiana» come fattore di alfabetizzazione*, in «Società e storia», n. 26, 1984, pp. 757-781.

[62] L'accurato catalogo in appendice a M. TURRINI, «*Riformare il mondo*», cit., pp. 488-489, ne segnala almeno 14 edizioni.

fogli volanti, destinati questi ultimi ad essere incollati ed esposti in pubblico, proprio come quello che abbiamo citato all'inizio di queste pagine; i titoli suonavano *Regola di costumi christiani a voi scolari* o simile, mancava quasi sempre il nome dell'autore e spesso erano assenti le indicazioni tipografiche. Dove le troviamo, esse ci rimandano a Milano, Bologna, Ferrara, Brescia; i fogli milanesi, e diversi di quelli anonimi, sono ornati dell'immagine di sant'Ambrogio; almeno due risultano stampati a Bologna dal Benacci, che negli anni '60 e '70 del secolo stampò per il Paleotti anche regole per l'ordinamento delle scuole di dottrina, catechismi e altri sussidi[63] (e perciò non sarà privo di significato che Andrea Ghetti lo avesse scelto per pubblicare il suo scritto, che indirettamente riceveva dal nome dello stampatore una patente di ortodossia e quasi di ufficialità).

Le 'Regole di costumi cristiani' si rivolgevano ai bambini in primo luogo, ma anche ai loro genitori; nella maggior parte delle edizioni erano precedute da due strofette, una rivolta agli scolari invitandoli a prestare attenzione, e l'altra ai padri e alle madri esortandoli a vigilare da vicino sul comportamento dei figliuoli; non era un concetto ovvio, dato che, come abbiamo visto, una consistente tradizione consigliava invece una separazione tra genitori e figli e l'affidamento precoce di questi ultimi ad un maestro. Qui invece i genitori sono richiamati alle loro responsabilità immediate, e vedremo ancora come questa insistenza sul ruolo della famiglia sia un dato peculiare e fondamentale del periodo storico[64]. Le 'Regole' insegnavano ai bambini non soltanto la modestia, cioè, come abbiamo visto nel testo ignaziano, la compostezza dei tratti del volto e dei gesti del corpo; ma anche, e questo appare nell'insieme nuovo, a salutare «civilmente», e per primi, coetanei e superiori; a cedere a questi ultimi il passo, perché avessero «il loco più netto e honorato» (e

[63] Rimando, in generale, all'appendice, *ibidem*, pp. 465-489.

[64] Sui termini generali dell'importanza in questo periodo del ruolo e dell'autorità della famiglia cfr. L. VOLPICELLI, *Il pensiero pedagogico della Controriforma*, Firenze 1960.

vengono in mente, leggendo, le strade fangose e sporche dell'Italia tra Cinque e Seicento); parlando con persone di riguardo, rispondere «messer sì o messer no», «madonna sì o madonna no», e tenendo gli occhi bassi se è con una donna che si parla; a congedarsi con garbo, a ringraziare per ogni cosa, a restituire rapidamente gli oggetti avuti in prestito, a presentarsi urbanamente e attendendo il momento opportuno, a non dare del tu ai servi o ai mendicanti; prescrivevano di lavarsi le mani prima di andare a tavola, di sedersi solo dopo averne avuta licenza, di non guardare nel piatto degli altri, e così via[65].

Rispetto alla tradizione medioevale e a quella monastica le regole di buona creanza appaiono trasformate: queste sono, come si vede, regole sociali, informate innanzitutto all'etica dell'onore così importante nell'Italia del tardo Cinquecento. Ma nello stesso tempo, intersecate come sono ad altre di contenuto esclusivamente religioso, finiscono per essere anch'esse regole di pietà cristiana, e, di converso, suggeriscono che il rispetto della norma religiosa è anch'esso affare di buona creanza: «Quando volete mangiar lavatevi le mani et benedite la tavola», ammonisce una *Regola de' costumi christiani*[66] di poco diversa da quella sopra citata, appiattendo la prescrizione igienica e quella religiosa ad un unico ordine di valori. Si noti inoltre l'insistenza con cui anche questi testi evocano la virtù della modestia, qui intesa come compostezza del corpo e rifiuto di gestualità ed abbigliamenti eccessivi, esibiti e inopportuni: «Non procurarete di portare vestimenti pomposi, o trinciati, o pennacchi, o arme, ma mostrarete la modestia di fuori come di dentro»; «Quando

[65] Cito da una *Regola di costumi christiani a voi scolari desiderosi di viver in gratia d'Iddio, de vostri parenti, et d'ogni buon christiano*. In Milano, appresso Giacomo Piccaia, l'anno M.D.LXXXII (foglio volante conservato in AAB, *Misc. Vecch.* 785, 2), che presenta un testo particolarmente ampio. Gli stessi temi emergono comunque anche negli altri testi esaminati con notevole ripetitività.

[66] *Regola de' costumi christiani, principalmente per giovanetti desiderosi di viver in gratia di Dio e de suoi maggiori*, s.n.t. (foglio volante in AAB, *Misc. Vecch.* 785, 2).

tornarete a casa dalla chiesa, o altro luoco, andarete modestamente, senza trattenervi per le strade, né farete rumore, o ingiuria a alcuno»[67]; «Quando escono di chiesa vadino modesti senza far romore et strepito, pigliando prima l'acqua santa. Nessuno porti cosa da mangiare in chiesa, perché è contro la civiltà christiana»[68].

Pietà, modestia e civiltà cristiana inestricabilmente legate compongono dunque una immagine ideale di «fanciullo, desideroso di vivere in gratia di Dio» certo, ma anche «de' suoi maggiori et d'ogni buon christiano»[69], perseguendo la quale, come s'è visto all'inizio, ci si proponeva «di riformare il mondo et la Chiesa»: un'immagine che evoca per contrasto una realtà tutta diversa, quella che emergeva, circa mezzo secolo prima, dal *Dialogus de educatione liberorum* di Giovanni Antonio Flaminio: fanciulli asociali, violenti, abbigliati suntuosamente e armati come adulti, pronti, sull'esempio e per incitamento dei loro padri, al disprezzo dei maestri e della religione, all'ingiuria e alla soperchieria nei riguardi dei propri pari e degli inferiori. È proprio ricordando le pagine dell'umanista imolese che si comprende appieno il senso del progetto di cancellare quel modello di comportamento e sostituirlo con uno opposto, e quindi di disciplinare e contenere i bambini, abituandoli a corretti rapporti sociali, all'interno di una istituzione educativa tendenzialmente di massa e per mezzo della religione e delle buone maniere. Non doveva esser lasciato più spazio al cittadino riottoso e al cristiano scarsamente informato dei principi della sua fede o curioso di pericolose novità.

[67] *Instruttione per li putti che desiderano di vivere in gratia di Dio, et particolarmente per quelli della Dottrina christiana.* In Bologna per Alessandro Benacci 1575 (foglio volante conservato in AAB, *Misc. Vecch.* 798, 2).

[68] *Regole et Statuti per la Congregatione della Dottrina Christiana nella Città et Diocese di Parma*, Parma, Erasmo Viothi, 1596, c. 69r.

[69] *Regola de' costumi christiani alli fanciulli desiderosi di vivere in gratia di Dio de' suoi maggiori, et d'ogni buon Christiano.* In Bologna, per Alessandro Benazzo, s.d. (foglio volante conservato in AAB, *Misc. Vecch.* 785, 2).

9. Negli ultimi decenni del secolo l'idea della rilevanza sociale di una educazione della gioventù in cui avessero pari dignità i buoni costumi e le buone creanze appare ormai assodata. La cura dei giovani, scriveva nel 1579 il senese Orazio Lombardelli dedicando un suo scritto in argomento al granduca di Toscana Francesco de' Medici, è infatti «una importantissima parte della disciplina civile»[70]; per conseguirla occorrerà innanzitutto sradicare cattivi costumi e male creanze (ai quali, e ai relativi rimedi, sono dedicati i due primi libri dell'opera), per poi passare alla loro sostituzione con costumi e creanze buone. Tra i due, che devono andare di pari passo, vi è una distinzione che dovrà esser tenuta presente: buoni costumi potranno essere considerati il timor di Dio, il timor d'infamia, il desiderio d'onore, l'intenzione retta, l'onestà della vita, il parlare rispettosamente e l'operare giustamente, mentre le buone creanze consistono

«nella composizion delle membra, nel decoro del vestire, nella regola de' gesti, nella riverenza verso i maggiori e pari, nel rendimento della riverenza a pari e minori, nel correggere gli empiti naturali che disformano alcuna parte della persona o molestano i circostanti, e nei motti o facezie e burle»[71].

I costumi dell'animo passano in parte nella persona, e la creanza è indizio dell'animo. Lo diceva già sant'Ambrogio con una espressione («Habitus enim mentis in corporis statu cernitur»[72]), che è alla base della disciplina clericale e monastica dei comportamenti; il concetto, occorre aggiun-

[70] ORAZIO LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi de' giovani libri IIII*, G. Marescotti, Firenze 1579, c. A3r. L'opera ebbe un'altra edizione pubblicata nel 1585. Sul Lombardelli cfr. la scheda biografica (e i relativi rimandi) di E. NATALI, in *Letteratura italiana. Gli Autori*, Torino 1991, II, pp. 1076-1077, e, di chi scrive, *Sopravvivenze erasmiane. «Degli uffizi e costumi dei giovani» di Orazio Lombardelli*, in corso di stampa negli atti del convegno *Erasmo, Venezia, e la cultura padana nel '500*, tenutosi a Rovigo nei giorni 8-9 maggio 1993.

[71] O. LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi*, cit., p. 88.

[72] *De officiis ministrorum*, in *Patrologia Latina*, 16, 44c, cit. in D. KNOX, *Disciplina*, cit., p. 109.

gere, era divenuto nel tardo medioevo un luogo comune della letteratura penitenziale come di quella medica[73]. Certo qui ci troviamo di fronte ad una laicizzazione completa dell'assunto. Il senso del passo del Lombardelli sarà infatti da cogliersi nell'attenzione ad esprimere nel contegno del corpo, nei gesti, negli abiti il decoro e la riverenza resi necessari dal timor d'infamia e dal desiderio d'onore, che appaiono senz'altro il nucleo centrale dell'ideale umano proposto.

Le fonti alle quali il Lombardelli si richiama esplicitamente sono illustri, come il *Galatheo* del Della Casa o il *Cortegiano* (di cui propone però di usare una edizione censurata), o meno famose, come l'*Inamorato* dello Zampeschi che abbiamo avuto occasione di citare; ma ve ne sono anche di nascoste che sarà il caso di mettere in luce. Fermiamoci sul lungo capitolo che l'autore dedica al «decoro che i giovani debbono conservare nelle lor persone per la composizion delle membra»[74]. Sono venti pagine in cui ogni parte del corpo viene minutamente osservata e ogni sua positura viene prescritta o proscritta. Il capo sia in posa naturale, non rigido, non volto a terra («indizio di pensieri occulti»), non reclinato sulla spalla («è da hipocriti»), non appoggiato alla mano, non premuto colle dita, non grattato; il cappello non sia chinato sulla fronte, né messo di traverso, né sia troppo lussuoso o ornato; i capelli non siano a zazzera come i romiti, né inanellati come li portano le donne; la faccia sia lavata, la fronte non increspata o torva, gli occhi non sfacciati o insolenti.

«Non sieno gli occhi volubili e vagabondi, che hor qua e hor là vadan balestrando, perché è costume da pazzi; non fissi a terra, perché è da sospettosi e traditori; non sieno sporti all'infuore né palpitanti, massime col chiudere et aprire i leppi; né stupidi, né appostati, né impudichi; ma dimostrino piacevolezza, quiete, amicizia e modestia»[75].

[73] M.-Ch. POUCELLE, *Corpo e chirurgia all'apogeo del Medioevo*, Genova 1990, pp. 202-203.

[74] O. LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi*, cit., pp. 149-169.

[75] *Ibidem*, p. 156.

«Sint oculi placidi, verecundi, compositi», aveva scritto Erasmo nel *De civilitate*; e continuava:

«non torvi, quod est truculentiae; non improbi, quod est impudentiae; non vagi ac volubiles, quod est insaniae; non limi, quod est suspiciosorum, et insidias molientium; nec immodice diducti, quod est stolidorum; nec subinde conniventibus genuis ac palpebris, quod est incostantium, nec stupentes, quod est attonitorum (id quod in Socrate est notatum); nem nimirum acres, quod est iracundiae signum; non innuentes ac loquaces, quod est impudicitiae signum: sed animum sedatum ac reverenter amicum prae se ferentes»[76].

Insomma le righe del Lombardelli rappresentano un calco in qualche punto perfetto del passo erasmiano. Di più: tutto il capitolo dello scrittore senese che stiamo illustrando rappresenta un ampliamento esornativo, ma sostanzialmente fedele, di cinque paginette del *De civilitate morum puerilium* di Erasmo (presumibilmente conosciuto attraverso una edizione latina, non per mezzo della versione italiana, della quale non si avverte in alcun modo l'eco). Anzi del testo erasmiano è comunque possibile, sia pure in maniera meno precisa, cogliere l'eco su tutto il libro del Lombardelli. Insomma il *De civilitate* ebbe in Italia, come si vede, una influenza decisamente meno limitata di quanto si sia creduto, e anche a date alle quali ormai da un pezzo i libri dell'umanista olandese erano proibiti e percepiti come tali[77]. È un dato rilevante, oltre che per il suo interesse specifico in ordine agli studi erasmiani, anche perché dà l'idea, ancora una volta, della ricchezza delle fonti che concorsero a formare il modello di fanciullo «ben creato» e «disciplinato» della Controriforma. Certo, le pagine del Lombardelli proprio nell'ampliare minuziosissimamente le prescrizioni di Erasmo le snaturavano, dando ad esse in molti punti un tono di formalismo esasperato che l'originale non aveva; basti pensare che il Lombardelli dedica mezza pagina a come e dove sputare, e tre intere alle possibili posizioni delle

[76] ERASMO, *De civilitate*, cit., p. 3.

[77] S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., p. 310.

mani, dilungandosi altresì, in modo che risulta insopportabile al lettore contemporaneo, su come stare o non stare sdraiati o seduti[78]. Ma come si è cercato di dimostrare, il tardo Cinquecento foggia una proposta sostanzialmente unitaria di disciplina fisica e sociale dei fanciulli partendo da una ricca varietà di modelli diversi e apparentemente contradditori.

10. Il libro del Lombardelli rispondeva certo ad una richiesta diffusa e dovette avere una certa fortuna. Ciò risulta dalla ristampa che ne venne tirata nel 1585, e dal fatto che nel 1591 l'autore riunì per pubblicarli alcuni suoi brevi scritti antecedenti, di carattere prevalentemente epistolare e dedicati soprattutto all'organizzazione degli studi dei bambini, riuscendo però a farli stampare solo tre anni dopo[79]. Il tema della disciplina (definita «l'opera che si pone in ammaestrare i fanciulli in quella maniera di vivere la qual detta la legge e gli huomini valorosi approvano... per dritta e buona»[80]) era centrale nel libro, che ci si presenta in tutto e per tutto l'opera di un insegnante, riprendendo anche la vecchia polemica contro l'educazione «troppo morbida» delle madri, che «nell'allevare i figliuoli... corrompono i loro costumi»[81]. I bambini perciò vanno mandati il più presto possibile a scuola, e lontano da casa. Era una posizione nell'insieme ormai invecchiata, propria, come abbiamo visto, dei trattati quattrocenteschi o di ispirazione erasmiana.

Tutta diversa infatti, almeno per questo punto e anche per altri, l'impostazione dell'opera che rappresenta in qualche

[78] O. LOMBARDELLI, *Degli uffizi e costumi*, cit., pp. 158, 162-164, 170-171.

[79] ORAZIO LOMBARDELLI, *Il giovane studente*, La Minima Compagnia, presso F. Uscio, Venezia 1594. I tre anni intercorsi tra la preparazione del volume e la sua pubblicazione si deducono dalle date delle due dediche (25 giugno 1591 e 7 giugno 1594, rispettivamente cc. 6r-7r e +2r-+5v).

[80] *Ibidem*, c. 2r.

[81] *Ibidem*, c. 5r.

modo il culmine e l'espressione più ufficiale del genere che stiamo esaminando, e cioè l'*Educatione christiana dei figliuoli* di Silvio Antoniano[82], uscita nel 1584. È stato osservato come non solo il libro sia stato commissionato all'Antoniano da Carlo Borromeo, ma la sua stesura sia stata controllata, indirizzata, rivista dallo stesso Borromeo e dal vescovo di Verona Agostino Valier; mentre l'autore si lasciava guidare apparentemente con poco entusiasmo nei riguardi della sua opera, tanto da commentare al suo compimento «in questa età tanto abondante di libri, temo che pochi avranno tempo o volontà di legger cosa tanto lunga»[83]. Il libro, insomma, si voleva presentare (ed era) come una summa delle opinioni approvate in argomento, più che come il frutto delle idee personali dello scrivente.

Le fonti più evidenti dell'opera sono Plutarco (come sempre), il Sadoleto, il «libretto chiamato *Galateo*» (talora ripreso molto da vicino); incontriamo inoltre l'*Institutione di ogni stato lodevole delle donne christiane* del Valier e il *De libris profanis cum fructu legentibus* di Basilio, che avevamo già visto pubblicato con Plutarco e con Vergerio in parecchie edizioni[84]. Ma al di là di queste fonti sicure il libro si presenta alla lettura in qualche modo come il condensato di elementi già incontrati e maturati nel ventennio posttridentino antecedente alla sua stesura. Si noti innanzitutto come l'Antoniano si affretti a ricordare ai suoi lettori, all'inizio del capitolo dedicato all'istruzione religiosa, come non sia compito dei laici «il voler disputare sottilmente delle cose della nostra fede»; e se poi il lettore, adulto o fanciullo che fosse, avesse incontrato chi tentava d'insinuargli «dolci e melate parolette quali ... parola di Dio, sacra scrittura, evangelio, passione di Christo et simiglianti»[85], bisognava scappare come

[82] SILVIO ANTONIANO, *Tre libri dell'educatione christiana dei figliuoli*, Verona, presso Sebastiano delle Donne, 1584.

[83] V. FRAJESE, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della controriforma*, Milano 1987, p. 42, e, in generale, pp. 41-56.

[84] *Ibidem*, p. 46, 48.

[85] S. ANTONIANO, *Tre libri*, cit., c. 39v.

da un aspide, appellandosi all'insegnamento della Chiesa. Ormai a quella data il rischio di sentirsi ripetere quelle parole era quasi del tutto scemato; ma il ricordo faceva ancora tremare. Ai padri di famiglia è dunque devoluto innanzitutto il compito di proteggere i fanciulli dall'eresia: sono essi infatti i primi e diretti responsabili dell'educazione dei figli maschi (è solo di questi che si parla), né devono esitare a seguire la loro crescita prestando la massima attenzione ad ogni particolare, dalla nascita del bimbo alla scelta coniugale del giovane. È l'occhio scrutatore e severo del padre che deve cogliere ogni difetto del carattere, ogni manchevolezza del comportamento, ogni goffaggine nella postura del corpo, e rimediarvi con esortazioni, rimproveri, castighi.

Due elementi appaiono ricorrenti e fondamentali nel corso dell'opera. Il primo è la consapevolezza, ripetutamente espressa, che facendo il buon cristiano si fa il buon cittadino; il secondo consiste nell'insistenza sul fatto che la buona educazione comincia dalla disciplina corporea. I due dati ovviamente si intersecano. «Grave errore è di coloro che... pensano poter havere buoni cittadini con altre regole et per altre vie di quelle che fanno il buon christiano»[86]. La buona educazione va perciò cominciata presto, tra i diciotto mesi e i due anni, e quindi anche l'educazione religiosa, che nel bambino piccolo dovrà cominciare dai gesti di reverenza: giunger le mani, inginocchiarsi, inchinarsi alle immagini sacre, farsi il segno della croce, tutto ciò deve venire prima d'ogni altra cosa; poi verrà la preghiera vocale e, infine, quella mentale. Andando a messa condotto dal padre, il fanciullo bene allevato dovrà mantenere una postura corretta: sempre in ginocchio, a capo scoperto, il bambino starà un po' discosto dal sacerdote, senza guardarlo fissamente in viso e senza preoccuparsi di udire tutte le parole ch'egli pronuncia, evitando ogni gesto inconsueto come «aprir le braccia in forma di croce, prostergersi a terra con tutto il corpo, et simiglianti»[87]. Le convenzioni devono dominare anche le manifesta-

[86] *Ibidem*, c. 26r.

[87] *Ibidem*, cc. 56v e 66v-68r.

zioni della vita devota, e l'atteggiamento esteriore è più importante della partecipazione personale.

Il padre modella il corpo e i gesti del bambino per modellare la sua anima e anche per insegnargli a tenere il suo giusto posto nella società: nell'educazione del fanciullo hanno infatti spazio importante «quei termini di creanza e di urbanità che con tutti conviene di usare nella conversatione commune. Questi consistono nelle parole e nei gesti del corpo riverenti per i quali si dimostra la stima che noi faciamo di alcuna persona»[88]; l'umiltà e la modestia nel tratto sono virtù indispensabili al cristiano, ma giovano anche assai nella vita civile, dove spesso per lievi questioni di precedenze o per poche parole sconsiderate nascono risentimenti e inconvenienti gravi. Infine, è indispensabile che il bambino impari a comportarsi bene a tavola, ad essere «polito et netto», discreto e modesto in tutto[89]. Quando poi dovrà andare a scuola, badino i padri che il maestro, prendendo in un certo senso il loro posto, «avvezzi i suoi scolari alle buone creanze, honorando i maggiori, facendo quegli atti di riverenza che a giovanetti costumati si richiede, et stando con tutto il corpo, et massime con gli occhi et con la bocca composti»[90]. Insomma la compostezza del corpo significava la disciplina dell'anima e della società: ma rispetto alle *Regole della modestia* ignaziane il peso appariva sostanzialmente spostato sul terzo termine anziché sul secondo.

11. «La via principale di riformare il mondo e la Chiesa è la buona e santa institutione della gioventù». Queste le parole dalle quali hanno preso le mosse queste pagine, e che ora forse siamo in grado di intendere nel senso più profondo, al di là della semplicità della formulazione. Mondo e chiesa, religione e società, ci appaiono nell'Italia del tardo Cinquecento strettamente legate. L'ortodossia più rigorosa è necessaria, e non solo per la salvezza dell'anima; la società ha

[88] *Ibidem*, c. 76v.

[89] *Ibidem*, cc. 132v-133v.

[90] *Ibidem*, c. 147r.

bisogno di cittadini di fede sicura, perché l'obbedienza alla Chiesa è garanzia di obbedienza allo stato. Fin dall'infanzia il portamento e la gestualità vanno controllati e disciplinati, sia per esprimere visibilmente l'interna, precoce disciplina del cuore, sia per rendere più evidenti e più agevoli le gerarchie e i rapporti sociali ed evitare in ogni atto di turbare i delicati equilibri fra desiderio d'onore e timor d'infamia propri della società nella quale il fanciullo deve imparare ad inserirsi. La responsabilità di questo complesso progetto è nelle mani della famiglia, o meglio del padre di famiglia, poiché alla madre sono lasciate solo le ragazze e i lattanti. Le buone maniere chiedono gravità e modestia; esse servono in chiesa, a casa e a scuola, i tre poli tra i quali si muove la vita del fanciullo che si prepara a divenire un membro disciplinato della società. La *gravitas* sembra aver vinto, fuor d'ogni dubbio, sulla *celeritas*.